



الاعمال الخاصة

د. مجدي يوسف

معارك القومية

مع كل من فؤاد زكريا وجمال أمين و عبد الوهاب المصري
و نورا مصطفى و حنين

اهداءات 2003

الدكتور/ مجدي يوسف

القاهرة

معارك نقدية

لوحة الغلاف للطفلة الفنانة حنان مجدى يوسف

The Cover illustration By Hanan M. Youssef,

إهداء إلى مكتبة
الإسكندرية مع
جميع بقراءة ناقصة
محمد البكري

معارك نقدية

(مع كل من فؤاد زكريا، وجلال أمين
وعبد الوهاب المسيري، وإدوارد سعيد وآخرين)

د. مجدى يوسف



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٢

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الخاصة)

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ: هيئة الكتاب

معارك نقدية

د. مجدى يوسف

الغلاف

والإشراف الفنى:

الفنان: محمود الهندى

الإخراج الفنى والتنفيذ:

صبرى عبدالواحد

المشرف العام:

د. سمير سرحان

على سبيل التقدير :

نعم استطاعت مكتبة الأسرة بإصداراتها عبر الأعوام الماضية أن تسد فراغا كان رهيباً في المكتبة العربية وأن تزيد رقعة القراءة والقراء، بل حظيت بالتفاف وتلف جماهيرى على إصداراتها غير مسبوق على مستوى النشر فى العالم العربى أجمع، بل أعادت إلى الشارع الثقافى أسماء رواد فى مجالات الإبداع والمعرفة كادت أن تنسى وأطلعت شباب مصر على إبداعات عصر التنوير وما تلاه من روائع الإبداع والفكر والمعرفة الإنسانية المصرية والعربية على وجه الخصوص، ها هى تواصل إصداراتها للعام التاسع على التوالى فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية بالنشر الموسوعى بعد أن حققت فى العامين الماضيين إقبالا جماهيريا رائعا على الموسوعات التى أصدرتها. وتواصل إصدارها هذا العام إلى جانب الإصدارات الإبداعية والفكرية والدينية وغيرها من السلاسل المعروفة وحتى إبداعات شباب الأقاليم وجدت لها مكانا هذا العام فى «مكتبة الأسرة».. سوف يذكر شباب هذا الجيل هذا الفضل لصاحبه وراعته السيدة العظيمة/ سوزان مبارك..

د. سمير سرحان

الإهداء

To my gifted daughter

إلى ابنتى

Hanan

حنان

aged 12

ذات الاثنى عشر ربيعاً

for her lively sense of critique

وحيوية حسها النقدي التي أتعلم

to which I owe a lot.*

منها الكثير..

م.ى.

(*) أعتذر لهذه الترجمة الإفرنجية للإهداء، فابنتى لا تعيش . للأسف .
فى بيئة تتحدث العربية، وإن كانت قد حصلت على الجائزة الدولية لكتابة
الشعر باللغة الأيرلندية عام ٢٠٠٢ (لسن ما تحت السابعة عشرة) عن قصيدة
لها عنوانها «الحجارة» وهى مهداة إلى الطفل الفلسطينى الشهيد محمد
الدرة.

وفى الصفحة المقابلة: لوحة «بلا عنوان» من رسم حنان مجدى يوسف
(عندما كانت فى التاسعة من عمرها).

Harar حارة
YOUSSEF
9.6.98



المحتويات

- الإهداء ٦
- مؤلف هذا الكتاب ١١
- خواطر من وحى «دوللى» للدكتور فؤاد زكريا ١٩
- ردى عليه: فى نقد التنوير المنقب ٢٥
- الثقافة الأمريكية وحضارة السوق ونفى الثقافة للدكتور
جلال أمين ٣٥
- وتعقيبى عليه: فى نقد ثقافة «المثقفين» ٤٣
- العقل الأداة والعقل النقدي للدكتور عبدالوهاب
المسيري ٥٣
- وردى عليه: فى التلاعب بالفلسفة ٦٥
- فى نقد الجدل السالب (للمؤلف) ٧٥
- تعقيب الدكتور المسيري على ردى: ٨٣
- اليهود وعقلية التذاكر: أدورنو وهوركهايمر والصراع
العربي الإسرائيلي ٨٣
- ردى على تعقيبيه: فى منهج القراءة ٩١

- مفهوم «الجيل» والإبداع للدكتور فتحى أبو العينين ٩١
- ردى عليه: فى نقد مفهوم «الجيل» ١١١
- جماعية الحلم أم فرديته (لؤلف هذا الكتاب) ١٢٩
- تعقيب د. عزازى على عزازى عليه: نجيب محفوظ..
ثراء التقنية وغربة الشخصيات ١٣٥
- ردى على تعقيبه: فى النقد الدون كيخوتى ١٤١
- فى منهجية التفاعل مع ثقافة الآخر (لؤلف هذا الكتاب
فى محاورته لأفكار مهدى بندق) ١٥١
- إشكالية المصطلح فى فنوننا التشكيلية (للمؤلف) ١٥٧
- نقد للتبعية المفاهيمية والتأريخية فى الفن التشكيلى
[نقدنا، الحديث] ١٦١
- بريخت فى إطاره الخاطئ (للمؤلف) ١٦١
- فى نقد التفسير المعيب للمؤلف المسرحى الكبير فى
[نقدنا، الحديث] ١٦١
- فى نقد محاكاة والمحاكاة، (رد المؤلف على إدوار سعيد) ١٦٩
- فى نقد مشروع زويل (للمؤلف) ١٧٥

مؤلف هذا الكتاب

* أ. د. مجدى يوسف، أستاذ الأدب المقارن وسوسيولوجيا المسرح،
رئيس «الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى، International
Association of intercultural Studies (IAIS)
التي مقرها بجامعة «بريمن، بألمانيا.

* يقوم حالياً بالإعداد للمؤتمر القادم لهذه الرابطة العلمية الدولية
بالتعاون مع قسم الأدب المقارن بجامعة «لاسابينزا، بروما ليعقد فيها
من ١-٤ يوليو ٢٠٠٣ وموضوعه: الثقافة العالمية من منظور الثقافات
المهمشة: الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة نموذجاً.

* وهو عضو فى عدد كبير من الجمعيات العلمية الدولية، وله
مؤلفات بست لغات أوربية فضلاً عن العربية. وهو يؤلف
بالعربية، والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية، وقد ترجمت العديد من
أعماله إلى الإيطالية، والبرتغالية، والأيرلندية.

* تركز دراساته - خاصة في اللغات الأوربية - على نقد وتفنييد الأسس النظرية للمركزية الغربية في نظرية الأدب والثقافة .

* دعى أستاذاً زائراً من جانب عدد كبير من الجامعات الأوربية والأمريكية الشمالية والجنوبية، كما شارك بأبحاثه في مؤتمرات دولية كثيرة (منذ عام ١٩٦٧) .

* يعد حالياً للنشر كتاباً بالإنجليزية موضوعه «أسطورة الأدب الأوربي، The Myth of European Literature يدحض فيه الأسس النظرية لما يسمى «وحدة الثقافات الغربية» .

أما بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة، فهو معنى بصورة خاصة ببلورة وعى بحثى نقدي ومنتج للمعرفة التخصصية في عالمنا العربى الراهن، إذ دونه لن يمكن لنا التصدى لطوفان السوق العالمية وما تحمله من اتفاقيات حماية الملكية الفكرية لبراءات الاختراع الأجنبية . فسوف تعاني الشعوب العربية كثيراً إن لم تسارع بتنظيم وتكثيف قدراتها على إنتاج المعرفة التخصصية صدوراً عن الاختلاف الموضوعى لثقافتنا الاجتماعية وتباين تربتنا البيئية والحضارية عن سواها من البلاد المنتجة للمعرفة التخصصية ولا سيما في أقطار الشمال . ومربط الفرس هنا - فى تقدير المؤلف - هو بلورة المنهج البحثى الموائم بمعناه الفلسفى (المعرفى) قبل طرقه الإجرائية . وهو يرجو أن يكون هذا الكتاب الذى بين أيدينا إحدى اللبئات فى سبيل تنشيط الوعى بأهمية التوجه البحثى المنهجى فى إطاره المجتمعى العام والتخصصى فى آن .

* من أهم مؤلفاته :

- من التداخل إلى التفاعل الحضارى، كتاب الهلال، يونيو ٢٠٠٢ .
- التداخل الحضارى والاستقلال الفكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣

- Interkulturelle Studien/Intercultural Studies الحولية

الدولية لدراسات التداخل الحضارى IAIS، دار نشر بروكماير، بوخوم، ألمانيا الاتحادية، ١٩٨٣ (تحرير وإشراف) .

- برخت فى مصر: التحليل السوسىولوجى لاستيعاب مسرحه (باللغة الألمانية)، بوخوم، ١٩٧٦ .

- كما أن له نيفاً وستين بحثاً ودراسة فى الأدب المقارن وسوسىولوجيا المسرح، وهى منشورة فى الدوريات العلمية وأعمال المؤتمرات الدولية بكل من العربية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، والإيطالية، والبرتغالية، والأيرلندية. من أهم هذه الأبحاث: التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية: نموذج الآداب الأوربية والعربية المعاصرة (فى أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن) باللغة الإنجليزية، ١٩٨٥؛ الاتصال بين الآداب العربية والأوربية الحديثة: أهو نوع من التداخل الحضارى؟ (بالفرنسية)، ١٩٨٣؛ الإسهام العربى فى الأدب العام والمقارن (بالإنجليزية، والإيطالية فى: الكتاب التكرىمى للأستاذ هوجو ديزرنك، ١٩٩٢، والمجلة الإيطالية للأدب المقارن - كراسات جايا، ١٩٩٤)؛ لويس عوض والمركزية الأوربية: تنظيره لنشأة المسرح نموذجاً - فى: كتاب مؤتمر لويس عوض - باللغة

العربية- المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة؛ ميزان الترجمات وهيمنة اللغات الأوربية (بالبرتغالية في عدد خاص بالترجمة الأدبية من مجلة Cadernos 3 الصادرة عن جامعة ساو باولو، بالبرازيل في ١٩٩٩؛ نحو ديمقراطية مسرحية حقيقية على مستوى العالم: نموذج المسرح في الشرق والغرب (بالفرنسية في الحولية العلمية Art-in Society التي تصدر بعدة لغات على الإنترنت من ألمانيا، عام ٢٠٠١؛ الأدب العربي المعاصر والأدب العالمي - تحت الطبع بالإنجليزية، ٢٠٠٣؛ توماس مان ونجيب محفوظ، صدر مترجماً إلى اللغة الأيرلندية في دبلن، ١٩٨٩. كما نشرت له مراجعات نقدية لدراسات مسرحية وأدبية مقارنة في دوريات علمية صادرة عن Oxford University Press وCam-bridge University Press. نشر له قرابة الثمانين عملاً مترجماً عن الألمانية في مجلة «فكر وفن» التي تصدر في ألمانيا، حيث كان يحررها مع المستشرقة الشهيرة «آنيماي شيمل» في بون خلال الستينيات (من ١٩٦٣ حتى ١٩٧١). وتتشعب هذه الأعمال المترجمة من الإبداعات الأدبية في النثر والشعر إلى فلسفة العلوم والنقد التشكيلي.

- صدر له عام ١٩٦٢ ترجمة مسرحية «أمام الباب» عن الألمانية للأديب الألماني الراحل «فولفجانج بورشرت». وقد مثل نص هذه الترجمة التي تدين الحرب العالمية الثانية بكل قوة (والتي نشرت في بيروت مع دراسة بقلم المترجم تمهد لها ولمؤلفها الذي راح ضحية الحرب العالمية الثانية)، في كل من العراق في ١٩٦٢ من إخراج وليد عنوني، وفي تونس ١٩٦٩/١٩٧٠، وبيروت ١٩٩٤، كما مثلت لبنان رسمياً في مهرجان المسرح التجريبي بالقاهرة في العام نفسه (إخراج

إلياس خورى) ، ثم أخيراً فى القاهرة على المسرح العائم عام ١٩٩٨ ؛
كما صدرت لصاحب هذا الكتاب ترجمات لقصص ألمانية حديثة عن
دار نشر صادر ببيروت، وذلك فى كتابين، حرر أولهما بالاشتراك،
وعنوانه: غناء العناكب، ١٩٦٧ ؛ والثانى (بالاشتراك مع مصطفى ماهر
وفؤاد رفقة) عنوانه: القصة الألمانية الحديثة، ١٩٦٦ .

- عرض نص ترجمته (عن الألمانية) لمسرحية «النمر يوسف»
للكتاب الألمانى جونتير آيش عام ١٩٩٤ على مسرح الهناجر.

* * *

مقدمة الكتاب

هذه طائفة من المعارك الفكرية التي خضتها مع عدد من كتابنا ومثقفينا الذين يمثلون تيارات فكرية شائعة في حياتنا الثقافية. وهي معارك حول المنهج - الحلقة الأساسية التي أتصور أننا بحاجة ماسة إلى بلورتها ونحن مقدمون علي تحديات جسام ليس أقلها السوق العالمية متمثلة في منظماتها التجارية WTO .

وقد حرصت في هذا الكتاب أن أورد أغلب النصوص الأصلية لأصحاب الدراسات والمقالات التي أناقشها، وذلك حتي أشرك معي القارئ في هذا الحوار الفكري أملاً في أن يثريه بأفكاره، ومقترحاته، ونقده .. فالسبيل الوحيد للتعلم هو النقد والنقد الذاتي شريطة أن يكون منهجياً، وليس انطباعياً، حتي لا يدور المرء حول نفسه ..

هذه إذن محاولات في النقد المنهجي أضعها بين يدي القارئ
منتظراً منه أن يضيف إليها الكثير. فإلى لقاء قريب معه بعد أن يفرغ
من قراءتها..

مجدي يوسف

القاهرة في ٢٥ أبريل ٢٠٠٢

خواطر من وحي «دوللي» (*)

بقلم: د. فؤاد زكريا

فى أسبوع واحد ترامى إلينا خبران أحدهما عالمى والآخر محلى، وسرعان ما أصبحا حديث الناس:

أما الخبر العالمى فهو عن تمكن العلماء من إنتاج «نعجة» كاملة، عاشت وشبت حتى بلغ عمرها سبعة أشهر، من خلية واحدة أخذت من «النعجة الأم»، (وعلى الرغم من أهمية الكشف وأصدائه الواسعة فمن الواضح أن أصحابه قد تكتموا نبأه أشهر كاملة، ويبدو أنهم كانوا يريدون أن يتأكدوا من أن مولودهم العجيب (النعجة دوللي) لن يصيبه أذى فى الشهور الأولى من حياته، ولم يعلنوا الخبر على العالم إلا بعد أن مرت على كشفهم العجيب مرحلة كافية يمكن القول بعدها إن هذا الكائن الذى أثمرته «الهندسة الوراثية» قد اجتاز مرحلة الخطر.

(*) مجلة «سبوتنك» أبريل ١٩٩٧.

أما الخبر المحلى فهو ما قيل نقلاً عن مستشار يشار إليه بالبنان، (وليس من الواضح حتى الآن ما المصدر الذى استند إليه السيد المستشار فى رسالته إلى بريد الأهرام؟). المهم أنه يتحدث عن حالات يستطيع فيها الشيطان أن ينجب أبناء له من البشر، والحكمة من وراء ذلك هى تحذير البشر من أن يمارسوا الجنس بلا غطاء يسترهم، وهو توجيه أدبى واجتماعى يعبر عن مستوى رفيع من التحضر ولكن كى يفهم الناس هذا التوجيه ويعملوا به، قيل لهم أن الشيطان إذا رأى امرأة فى هذا الوضع، مارس الجنس معها، فيكون الابن الناتج عن هذه الممارسة ابن الشيطان نفسه (ويبدو أن السيد المستشار أراد أن يوجد تفسيراً تراثياً لظاهرة عبدة الشيطان التى شغلت الإعلام والرأى العام المصريين طوال الشهرين الماضيين).

المهم أن هذين الخبرين يتناولان موضوعاً واحداً، هو موضوع التكاثر بين الكائنات الحية بطريق غير طريق الجنس المألوف.

وعندما أمنت التفكير فى هذين الخبرين وجدتهما يعبران تعبيراً لا لبس فيه ولا غموض عن الفارق بين عقليتين: عقلية علمية تجريبية تعمل بالتدريج وتأن وتصل إلى نتائجها بدقة كاملة، وعقلية غيبية تجسم المعانى المجردة، فالشيطان ليس إلا رمزاً للشر أعطى صورة مجسمة وقدرة على الفعل (وهو هنا ممارسة الجنس) والمسألة كلها تحتاج إلى تأويل رمزى ولا يصح لمن هم على مستوى المستشار أن يأخذوها بمعناها الحرفى بل ينبغى عليهم فهمها بشكل مجازى وإدراك الدلالة الأخلاقية والتوجيه السلوكى المقصود من هذا المجاز.

أما العقلية التي أنتجت «النعجة دوللي»، فإنها تبدأ بكشف نظري هام هو كشف طبيعة الوراثة بين الكائنات الحية، وكيف يتم نقل الصفات الوراثية من كائن بالغ إلى ذريته، ثم تدرك الإمكانيات الكامنة من وراء هذا الكشف النظري، فتطبقها أولاً في النباتات لإنتاج سلالات محسنة من بعض المحاصيل الزراعية، ثم تطبقها بتدرج شديد على المملكة الحيوانية، إذ من المعروف أن علماء الأحياء في الغرب قد أنتجوا عن طريق الاستنساخ Cloning منذ عقدين على الأقل، نسخاً طبق الأصل من كائنات حية صغيرة، كالفئران والضفادع، أما النعجة دوللي فهي أول حيوان كبير الحجم يتم إنتاجه بهذه الطريقة.

ومن المصادفات ذات الدلالة الخاصة في هذا الصدد، أنني حضرت في هذا الأسبوع نفسه صالوناً ثقافياً رفيع المستوى كان محور النقاش فيه هو المسألة الآتية:

لماذا نأخذ من العلم الغربي مناهجه ونطبقها في سياق مجتمعاتنا التي تختلف عن الغرب اختلافاً شاسعاً، من حيث تراث الماضي وتقاليده الحاضر؟ ولماذا لا نصنع لأنفسنا مناهجنا العلمية الخاصة المستمدة من ظروفنا الخاصة ونبتدع لأنفسنا علماً نابعاً من هذه الظروف؟

وهكذا كانت الأحداث الثلاثة «دوللي»، وإنجاب الشيطان من البشر والبحث عن علم نقف به أنداداً للغرب لأنه علم نابع من ظروفنا الخاصة، تتدرج كلها ضمن إطار واحد.

ولكى أبين كيف ارتبطت هذه الأحداث في ذهني ضمن هذا الإطار الواحد، دعوني أقول إن رسالة المستشار عن الشيطان الذي ينبج ذرية خاصة من البشر تتضمن الرد الحاسم على هذه المشكلة.

إننى شخص يؤمن إيماناً جازماً بأن الكلام عن علم غربي، وعن علم مخالف له «تابع من ظروفنا» ليس إلا هراء لا يستحق المناقشة، فأنا بطبيعتي «إنساني النزعة في العلم وشتى أنواع المعرفة، وفي الفن والأدب وكل نواتج الروح البشرية، وأعنى بذلك أنى أبحث عما هو رفيع في هذه الميادين، وأتأثر به وأستمتع به، ولا أقيم بينى وبينه أية حواجز جغرافية أو تاريخية، بل إن المعيار الوحيد الذى أقبل به هذه النواتج هو ارتفاع مستواها وقدرتها على أن تضيف الجديد إلى عقلى وإلى مشاعرى الإنسانية.

ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه فرصة لا تعوض لا أملك أن أدعها تمر دون أن أتقدم باقتراح يرضى رغبات السادة الذين يدعوننا إلى أن نقف أنداداً للغربيين بعلمنا الخاص «التابع من ظروفنا».

حسناً، هأنذا أقترح عليكم ميداناً لبحوث علمية جديدة غير مسبقة نستطيع بها أن نناطح الغرب ونقف أنداداً له، وهو بالقطع ميدان تابع من ظروفنا نحن وحدنا ولا يستطيع غيرها فى هذا العالم أن يجارىنا فيه.

هذا الميدان، يا سادة، هو ميدان «التكاثر الشيطاني»، ولتتركوا «الهندسة الوراثية» للغربيين الذين طالما استعمرونا وأذلونا وأهانونا، ولتركزوا جهودكم على هذا الميدان الجديد الذى نستطيع فيه أن نباهى أمم الأرض جميعاً.

فأمامنا عالم كامل من البحث فى «فسيولوجية الشيطان»، وبوجه خاص فى خصائصه التناسلية الفائقة على ممارسة الجنس مع أية امرأة يتركها زوجها بلا غطاء يسترها للحظة واحدة وعلى إنجاب ذرية «غير

صالحة، منها ومن عشرات غيرها ممن يتصادف أن يكنّ في وضع مماثل خلال هذه اللحظة.

ألا تتفقون معى على أن هذا الميدان «نابع من ظروفنا الخاصة»، وأن سيرنا في هذا الطريق يضمن لنا استقلالاً فكرياً وعلمياً عن ذلك الغرب الذى أصبحت «الموضنة الثقافية فى بلادنا الآن» هى أن نثبت اختلافنا عنه ونحاول أن نكون أنداداً له بقدر ما نستطيع.

بقيت لى أخيراً دعوة شخصية أوجهها بكل إخلاص إلى المخلوقة العزيزة «دوللى» ..

مرحباً بك يا نعتنا العزيزة فى عالم العقد الأخير من القرن العشرين، فأنت رائدة عظيمة فتحت الطريق لإمكانات هائلة أمام البشر فى القرن الحادى والعشرين.

إنك الآن نعمة صغيرة السن، وعندما تبلغين العمر الذى تبدئين فيه البحث عن «خروف» يؤنس وحشتك ويكون معك أسرة سعيدة، وينتج منك ذرية صالحة، فلا تنسى أن تحضرى إلى بلادنا لأن عندنا من هذا الصنف الكثير، وكل ما أوصيك به هو أن تغطى نفسك جيداً حين تكونين فى لحظة انسجام مع خروفاك المفضل.

فأنت نعمة أصيلة وكل جرام من جسمك يساوى ثقله ذهباً وزيادة. ونحن لا نريد لك ذرية شيطانية بعد كل هذا التعب الذى بذله علماء إنجليز اسكتلنديون استعماريون فى إنتاجك!

وردى عليه:

في نقد التنوير المنقّب (*)

يتصور الكثيرون من «التنويريين» الجدد أن في مكافحة السحر والغيب وإحلال «العقلية العلمية الحديثة» مكانهما غاية المرام وأن المخرج الوحيد للتفكير السحري الذي يشيع في الشارع العربي هو التمسك بأهداب «الفكر العلمي» بمصادره الغربية الحديثة فالمسألة عند هؤلاء تتلخص في : «إما.. أو..» ولا حل يتجاوز هذه الثنائية الناجزة: إما «الفكر العلمي» أو «العقائد السحرية».

ولعل الدكتور فؤاد زكريا من أكثر الناس تمسكا بهذه الثنائية، وأشدّهم دفاعاً عنها، حتى أنه يرفض بشدة إعادة النظر في هذه المسألة. وقد اتضح ذلك بصورة خاصة في مقال نشر له^(١)، يتهم فيه

(*) في مجلة «الهلal» عدد يونيو ١٩٩٧.
(١) في مجلة «سطور» عدد أبريل ١٩٩٧.

على اقتراح إعادة النظر في ميكانيكية النقل عن مناهج العلم الغربي الحديث ابتداء من الاختلاف الموضوعي، ليس فقط لمادة البحث في بيانات مختلفة، وإنما بالمثل للباحثين أنفسهم باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من الثقافة والتنشئة الاجتماعية التي يحملونها ويتعاملون من خلال بنيتها الخاصة مع المناهج والطرق الإجرائية لبحوثهم العلمية، سواء كان في علوم الطبيعة الأولية التي يطلق عليها العلوم «الدقيقة»، أم علوم الطبيعة الثانوية المسماة «علوم الإنسان».

وقد كان بمقدورنا أن نتغاضي عن مناقشة الأفكار الواردة في المقال المشار إليه، وعنوانه: «خواطر من وحي دولي»، إلا أن شيوع الثنائية التي يفصح عنها هذا المقال في الخطاب الثقافي الذي يصف نفسه بأنه «تنويري»، هو الذي حدا بي لمناقشته.

يربط الدكتور فؤاد في مقاله بين خبرين أحدهما «عالمي»: (تمكن العلماء الإسكتلنديون من استنساخ نعجة كاملة من خلية واحدة لأم تلك النعجة «دولي»، وهي في أوج نضجها الفسيولوجي)، والآخر «محلي»، يتلخص فيما أدلى به مستشار «يشار إليه بالبنان» لبريد الأهرام من رأي «شرعي» يحذر فيه الأزواج من ممارسة الجنس دونما غطاء يستر عوراتهم لأن «الشيطان إذا ما رأى امرأة في هذا الوضع، مارس الجنس معها، فيكون الابن الناتج عن تلك الممارسة ابن الشيطان نفسه».

ويرى الدكتور فؤاد في هذين الخبرين أنهما يعالجان موضوعاً واحداً هو «التكاثر بين الكائنات الحية بطرق غير طريق الجنس المألوف». لذلك فبعد أن يقدح الدكتور فؤاد زناد فكره في هذين الخبرين يخرج علينا باستنتاج «خطير» ألا وهو أنهما «يعبران تعبيراً لا لبس فيه ولا

غموض عن الفارق بين عقليتين.. (إحداهما) علمية تجريبية تعمل بتدرج وتأن حتي تصل إلي نتائجها بدقة كاملة (والأخري) غيبية تجسم المعانى المجردة «الشيطان باعتباره رمزا للشر.. الخ، ثم يعود الدكتور فؤاد ليربط بين هذين الخبرين وصالون ثقافى دعى إليه وكان محور النقاش فيه (كما يصيغه الدكتور فؤاد وليس كما طرح بالفعل) هو علي حد قوله: «لماذا نأخذ من العلم الغربى مناهجه ونتائجها ونطبقها فى سياق مجتمعاتنا التى تختلف عن الغرب؟ (....) ولماذا لا نصنع لأنفسنا مناهجنا العلمية الخاصة المستمدة من ظروفنا الخاصة ونبتدع لأنفسنا علما نابعا من هذه الظروف؟، ثم يخلص الدكتور فؤاد إلى «السخرية، من تلك التساؤلات - كما صاغها هو- ليقتراح علينا ان نترك هندسة الوراثة للغربيين ونتفرغ نحن «للتكاثر الشيطانى، الذي حذر منه السيد المستشار فى خطابه إلي رأى العام العربى عبر «بريد الأهرام». فالبحث فى فسيولوجية الشيطان وخصائصه التناسلية أقرب لنا نحن العرب، فى رأى الدكتور فؤاد، إذ هو نابع من «ظروفنا الخاصة التي نريد أن نستقل بها عن مناهج الغرب العلمية الدقيقة...»، ويختتم الدكتور فؤاد مقاله «بدعوة شخصية، يوجهها إلي النعجة «دوللى»، عندما تبلغ سن التكاثر وتصبح قادرة على الإنجاب، أن تحضر إلي بلادنا علي أن تحرص علي أن تغطي نفسها جيدا حين تكون فى لحظة إنسجام مع خروفيها حتي لا تنجب «ذرية شيطانية بعد كل هذا التعب الذى بذله علماء انجليز (يقصد «بريطانيون» - م. ي. [!!]) اسكتلنديون استعماريون فى إنتاجها [!!]».

ولعل الدكتور فؤاد يعلم أن الاسكتلنديين هم أنفسهم يغانون من هيمنة
الانجليز بوصفهم عرقية «سنيادية» في الجزر البريطانية، فكيف
للمستعمر - بفتح الميم - أن يكون في الوقت نفسه مستعمرا (بكسر
الميم) ؟!

هكذا تحدث الدكتور فؤاد، على أية حال، في مقاله المذكور الذي
أراد أن يكون فيه «ساخرا» بعد أن قام بذلك الربط «الذكي» بين أحداث
ثلاثة تبدو للقارئ «العادي»، الذي لاحظ له من الفلسفة بعيدة عن
بعضها البعض إن لم تكن مثبتة الصلة!

أما ذلك الصالون الثقافي الذي لم يرد أن يشير إليه الدكتور فؤاد
صراحة في مقاله فهو الذي اقترحت عقده وأشرفت علي تنظيمه.

ولكن دعونا أولا نناقش الأطروحات «الفكرية» الواردة في مقال
الدكتور فؤاد زكريا: فهو أولا يفصل فصلا ناجزا بين «التفكير العلمي»،
و «التفكير السحري»، الذي يعتمد على الغيبيات. وهو ينسب الأول إلى
المجتمعات الغربية، بينما ينسب الثاني إلى مجتمعاتنا العربية الحالية.
وقد يبدو هذا الفصل الناجز بين العلم والسحر بديهيا للوهلة الأولى،
ولكنه ليس صحيحا بالمرّة من حيث وظائف العلم ووظائف السحر.

فكلاهما يستهدف تغيير الواقع. بل إن العلم الحديث نفسه قد نشأ
وتولد في الغرب من «علم» السيمياء الغاص بالمعتقدات السحرية، حتى
أن كارل جوستاف يونج، بنى تصوراتَه عما دعاه «الأنماط الأولية»،
Archetypes على «تفسير» رموز تلك المعتقدات السحرية الخاصة
بالسيمياء (الغربية)، وله في ذلك كتاب مترجم إلى الإنجليزية - لمن لا

يعرف الألمانية - في ٥٧١ صفحة من القطع الكبير عنوانه: علم النفس وعلم السيمياء (١). بل إن تلك القطيعة المعرفية، بين ما هو علمي، وما هو «سحري»، هي أقرب إلى موضوع الأيماجولوجيا - أحد فروع الدراسات المقارنة في العلوم السياسية والأدب المقارن التي تعني بدرس وتحليل التصورات الذاتية للشعوب عن بعضها البعض ومدى اختلاف تلك التصورات عن الواقع الفعلي الذي تعيشه تلك الشعوب سواء وعت به أم لم تع! أما ما ينسبه الدكتور فؤاد إلي العقلية العلمية من «تأن وتدرج» فقد يكون توصيفا لاستذكار نتائج العلوم وإعادة إنتاجها، أو «متابعتها» في مرحلة أولية علي أقصي تقدير، أما البحث العلمي الحق فلا يعتمد علي هذا «التدرج» وإنما ينهض علي طرح تساؤلات متخيلة علي النموذج العلمي السائد. وقد تبدو هذه التساؤلات للباحث التقليدي شطحات بعيدة المثال، ولكن هذه الشطحات «الخيالية» هي التي كثيرا ما تزعزع النماذج السائدة في العلم في تعرفه علي الطبيعة لتقوم مقامها بعد أن تثبت صحة فرضياتها المتخيلة إلى أن يأتي من يزعزعها بدوره وهلم جرا. ولعل «توماس كون» أفضل من وصف هذا المنطق - منطق الطفرات - الخاص بالاكشافات العلمية.

وقد يعترض البعض بقوله أنه لا يطلب من عامة الناس في المجتمع - أي مجتمع - أن يكونوا علماء مكتشفين. إلا أن التفكير العلمي الحق هو الذي لا يتبنى العلم ابتداء من نتائجه النسبية المؤقتة، وإنما يسهم في

(١) C.G. Jung: Psychology And Alchemy, Routledge: London, 2 d edition, 1968. 571. (وهو المجلد الثاني عشر من الأعمال الكاملة للمؤلف في ترجمتها الإنجليزية).

دفعه من خلال تساؤلاته المنهجية. هذا بينما لا يمكن الزعم بأن الغرب قد تأنست فيه هذه «العقلية العلمية، بمعناها المنهجي..» إلا ما نشأت فيه تيارات فكرية حديثة تنقد تحول العلم والتكنولوجيا فيه إلى أيديولوجيا، كمدرسة فرانكفورت علي سبيل المثال، فالعلم وتطبيقاته التكنولوجية تحولاً في الغرب الحديث إلى ما هو أقرب لما يدعو «ماكس فيبر» Max Weber العقلانية الشكلية Formaler Rationalismus، وهي التي توفر «يورجن هابرماس» Juergen Habermas علي مناقشتها فلسفياً في دراسته التي تمحورت حولها معظم كتاباته اللاحقة: «العلم والتكنولوجيا بوصفهما أيديولوجيا». إذن فالثنائية التي يتصور الدكتور فؤاد وجودها بين العقلية العلمية (الغربية) والخرافية (العربية) محتاجة إلي مراجعة جذرية. ولعل هذه المراجعة التي لا يتسع لها المقام هنا تلقي الضوء علي الأسباب الاجتماعية الاقتصادية والنفسية المجتمعية التي أدت في العصر الحديث إلي التنظيم العقلاني الشكلي لعمليات الإنتاج المادي والفكري في الغرب، وبزوغ الخرافة والمعتقدات السحرية في بلادنا. وأن تجاوز العقلية الخرافية عندنا لا يتحقق «بالتدرج» أو «الإسراع» نحو العقلانية الشكلية السائدة في الغرب «المتطور» وإنما باستخراج القوة المادية الموضوعية من التصورات الغيبية الملتحمة معها في مجتمعاتنا: فالرفاعي - مثلاً - حين يتلو تعاويذه لا ينجح في جذب الثعبان من شقه بسبب مضمون تلك التعاويذ، وإنما لما يصدر عنه من حركات وتلوينات «ثعبانية» تستجيب لها الأفعى فتخرج لتوها من مخبئها. هنا يستطيع العلم الحديث في دراسته لسلوك الحيوان أن يسهم في تعديل التصور السحري القائل بأن نجاح الرفاعي يرجع إلي

مضمون ما يردده من تعاويز ومن ثم تطوير العوامل الإنتاجية الموضوعية في الثقافة الخاصة المنتجة لذلك التصور، بدلاً من رفضها تماماً، ومن ثم رفض تطوير العقلية الحاملة لها، واللجوء بدلاً من ذلك إلى محاكاة ما أنتجه الآخرون من حلول «علمية، جاهزة». وقد يتحقق هذا التطوير باللجوء في هذه الحالة إلى قضيب أو هيكل مكهرب يحاكي ما يقوم به الرفاعي من حركات وانثناءات فإذا ما انطلقت نحوه الأفعى صعقت في الحال. فما رأى براءات الاختراع بأكاديمية البحث العلمي في هذا الاقتراح؟

وهذا يفضي بنا إلى مناقشة الجزء الثاني من كلام الدكتور فؤاد، وهو الخاص بـ «الصالون الثقافي» الذي أشار إليه في مقاله. فالتساؤل البحثي الذي شرفت بطرحه على عدد من كبار العلماء المشاركين في هذه الندوة (الصالون) يتلخص في الدعوة إلى نقد التبعية المنهجية في مختلف تخصصاتنا الدقيقة للنماذج التي تعلمناها في العصور الحديثة من أقطار الشمال، إذ أن هذه المنهجية ليست بمعزل عن التاريخ الاجتماعي الثقافي، ومدي كثافة النمط الإنتاجي السائد في البلاد التي أنتجتها. ومن ثم فهذه المنهجية ليست «حيادية»، ولا مستقلة عن الاحتياجات المحددة التي أدت إليها. والسؤال المطروح هنا: هل نقل هذه المنهجية بحذافيرها إلى مجتمعاتنا يلبي احتياجاتنا الفعلية (الموضوعية) للتنمية، أم يدخل في إطار التصورات الذاتية، حول تجاوز التخلف؟ وهل تجاوز التخلف - بمعناه العلمي وليس القيمي - يتحقق أصلاً بتبني حلول جاهزة آتية من سياقات مجتمعية مختلفة؛ بدلاً من الاستفادة منها في تطوير الحلول الذاتية مهما بدت للوهلة الأولى

خرافية أو غير عملية؟ بل هب أننا عزمنا على تبني المنهجيات الغربية
«المتقدمة»، دونما مناقشة، فما السرفى تخلفنا الحالى على الرغم من
محاولتنا تبني هذه المنهجيات الحديثة على مدى القرنين الأخيرين؟
وهل يمكن أصلاً أن تفصل العوامل الاجتماعية الثقافية، باعتبارها
طبيعة ثانوية، عن عمليات التعرف «المنهجي»، التخصصي على
الطبيعة الثانوية (الاجتماعية الثقافية) ذاتها؟ وهل يستقيم ذلك الفصل
الناجز، على فرض أنه ممكن، مع الطبيعة النقدية للمنهجية البحثية؟ أم
يساعد على كبت وإزاحة المشكلات الفعلية المطروحة على أرض الواقع
الخاص لمجرد أنها لا تتفق ومعايير المنهجية «العلمية»، الوافدة من البلاد
«المتقدمة»؟ وهل يساعدنا ذلك الكبت وتلك الإزاحة حقاً على تجاوز
«الفجوة»، واللدحاق بركب التقدم؟ أم أنه يساعد على توسيع الهوة ليس
بيننا وبين مشكلات واقعنا الراهن وحده، وإنما بالمثل بيننا وبين إنتاج
العلم والبحث المنهجي بمعناه الدقيق؟ أو ليس من الأفضل لنا أن نبدأ
بالدرس النقدي لما لدينا من حلول شائعة في مجتمعاتنا، وبالتجريد
العيني عن مشكلاتنا في إطارها الخاص بكل من مجتمعاتنا، بل بكل
مجتمع محلي على حده أولاً، ثم المقارنة النقدية بين هذا التجريد
العيني وما توصلت إليه المجتمعات الأخرى من حلول لمشكلات مقارنة
لمشكلاتنا، ومن ثم العمل على دفع القدرة على تجاوز الحلول الذاتية إلى
آفاق جديدة، بل اكتشاف مسارات ومنهجيات جديدة قد لا تطرأ على
أذهان الباحثين في المجتمعات «المتقدمة»، الحديثة؟ ألا يمكننا بذلك أن
نكون أقرب إلى المنهجية البحثية والعقلية العلمية من التقبل غير النقدي
لمنهجيات «تسليم المفتاح»، التي تساعد على تهميش قدرتنا على الإبداع
الذاتي وإنتاج المعرفة البحثية؟

كيف يمكن إذن اختزال هذه التساؤلات المنهجية إلى ما تصور الدكتور فؤاد أنه دعوة إلى إنشاء علم عربى لا علاقة له بعلوم الغرب الحديث، إلا إذا كان الدكتور فؤاد يرى أن البحث العلمي «آلة، حيادية مطلقة لا علاقة لها بالمجتمع الذي تبحث له عن حلول؟! وهل تطبق تلك الآلة الجاهزة من عل على مشكلات كل المجتمعات على رتيبة واحدة، أم ينصب الاجتهاد أولاً على استخلاص الآلية المجردة عن الواقع الخاص واختبارها النقدي مع مقارنتها بالآليات المجردة عن مجتمعات مختلفة؟ لا شك فى أن هذا الطريق أصعب وأشق من طريقة تسليم المفتاح التى مضينا عليها طوال القرنين الماضيين، ولكن ألا يستحق هذا الاقتراح أن نختبر مدى مصداقيته من جانب باحثينا الجادين فى مختلف التخصصات؟ أولاً يقدم هذا الاقتراح المنهجى بديلاً للتوحد غير المشروط بحلول الشمال الغربى من ناحية، وتكريس التصورات الخرافية حول الطبيعة (سواء كانت أولية أم ثانوية مجتمعية) ليس فقط لدى السواد الأعظم من شعوبنا، وإنما بالمثل لدى باحثينا الذين تربوا على كبت الازدواجية فى معاهد العلم، فى بلادنا؟

أما خطاب «التنويريين» الجدد فهو على حاله هذا وبكل نياته «الطيبة» القائمة على ادعاء «إنسانية المعرفة» فى المطلق، فهو أفضل مساعد على تكريس ثنائية التخلف فى بلادنا وأفضل ما يمكن أن يطلق عليه هو «التنوير» المنقّب!

الثقافة الأمريكية

حصارة السوق ونفى الثقافة

بقلم: د. جلال أمين

منذ وقت طويل، يرجع إلى أكثر من مائتي عام، عبر الاقتصاديون عن إفتنانهم «بالحجم الكبير». فقد لفت آدم سميث النظر في ١٧٧٦، في كتابه الشهير «ثروة الأمم»، إلى المزايا الاقتصادية التي تعود من اتساع السوق، ومن ثم من ازدياد حجم المشروع، وما يترتب على ذلك من مزايا تقسيم العمل، أي زيادة الانتاجية وتخفيض النفقة.

ومنذ ذلك الحين لم يكف الاقتصاديون عن التغنى بالحجم الكبير ومزاياه. ولكن الانتاج الكبير إذا كان مفيدا للاقتصاد فهو ليس بالضرورة مفيدا للثقافة، فالانتاج الكبير يتطلب سوقا واسعة، أي الطلب الواسع، ولكن الطلب الواسع إذا تعلق بالثقافة قد يضرها أكثر مما ينفعها، فالثقافة الرفيعة هي عادة، وبطبيعتها، لا تطلب إلا من الصفوة، صفوة.

التعليم أو الذكاء أو الذوق، أو كل ذلك معاً. والجمهور الواسع لا يطلب عادة إلا ما يستجيب للغرائز، فإنتاج الثقافة للجمهور الواسع لابد أن يضحى بالذوق الرفيع، ومن ثم لابد أن يؤدي الانتاج الكبير فى الثقافة إلى التضحية بالكيف من أجل الكم.

كانت هذه هى نعمة ونقمة التجربة الأمريكية فى المائتى عام الأخيرة، فثراء القارة الأمريكية بالموارد الطبيعية جعلها تستوعب عددا كبيرا من السكان، حتى أصبحت فى منتصف القرن الحالى واحدة من أكبر أربع دول فى العالم، كما جعلها تحقق معدلا مرتفعاً للنمو، حتى أصبحت فى منتصف القرن أعلى دول العالم فى متوسط الدخل. ولكن ارتفاع متوسط الدخل وارتفاع حجم السكان معناه فى لغة الاقتصاديين اتساع حجم السوق. هذا الارتفاع الكبير فى حجم السوق كان من أهم العوامل، إن لم يكن أهم العوامل على الإطلاق، وراء التقدم التكنولوجى المذهل الذى حققته الولايات المتحدة، إذ أن هذا التقدم التكنولوجى ليس إلا صورة من صور ما قصده آدم سميث بتقسيم العمل، الذى يتوقف، كما رأينا، على حجم السوق.

كانت هذه هى النعمة التى جلبها اتساع السوق للولايات المتحدة، وهى كما ترى تتعلق بالاقتصاد، أما النقمة فتتعلق بالثقافة. ذلك أن هذا الاتساع الكبير فى السوق، هو نفسه، قد جعل من المريح جدا أن تنتج ثقافة متوسطة المستوى، بمعنى أنها ثقافة تستجيب للقاسم المشترك الأعظم بين جمهور غفير من الناس، وهذا القاسم المشترك ليس للأسف بأفضل الأشياء أو أعمقها أو أنبلها أو أجملها أو أكثرها ذكاء. بل هو فى

أغلب الأحيان أكثر الأشياء استجابة لغرائز الإنسان الدنيا: الجنس أولاً، والعنف ثانياً.

قد يقال: ألا يعنى اتساع السوق أيضاً، وجود سوق متسقة كذلك للأشياء الجميلة والنبيلة والذكية.. الخ؟ ألا تسمح ضخامة حجم السكان، مع ارتفاع مستوى الدخل، بوجود عدد كبير أيضاً من المتعلمين وواسعى الثقافة ومن ذوى الذوق الراقى والحس المرهف، أكثر مما تجده فى مجتمع صغير السكان ومنخفض الدخل؟ هذا صحيح بالطبع، ولكن المهم هنا ليس العدد المطلق بل العدد النسبى، فالذى يحدد نوع الثقافة التى سوف تسود فى النهاية ليس هو العدد المطلق لمن يطلب هذا النوع من الثقافة، أو ذاك، بل الحجم النسبى لكلا النوعين، فإذا كانت نسبة طالبى الثقافة الهابطة أعلى بكثير حتى لو كان عدد طالبى الثقافة الرفيعة كبيراً كعدد مطلق، فلا بد أن تسود الثقافة الهابطة.

الرسالة .. والثقافة

سأضرب مثالا لذلك بما حدث فى مصر قبيل الحرب العالمية الثانية وفى أعقابها، فقبل هذه الحرب كانت فى مصر مجلستان ثقافيتان رقيعتا المستوى هما «الرسالة» و«الثقافة»، لم تكن أى منهما تطبع وتوزع أكثر من نحو ألفى نسخة، ومع ذلك كان لهما تأثير عظيم فى الحياة الثقافية فى مصر والعالم العربى كله، ولم تكن المجلستان تصادفان، قبل الحرب، ورغم ضآلة الكمية الموزعة منهما، أى مشكلة اقتصادية. تغير الأمر فى أعقاب الحرب وبدأت المجلستان تحققان خسارة متزايدة، وأصبحت كل منهما تشكو من ضآلة حجم الطلب عليها بالنسبة لنفقات الطباعة، لم

يكن عدد القراء قد انخفض بالطبع، بل على العكس، كان قد زاد بدهاءة مع زيادة عدد السكان المتعلمين. ولكن المشكلة لم تكن فى الحجم المطلق للطلب على الرسالة والثقافة بل فى حجمه النسبى، إذ فى الوقت الذى زاد فيه عدد قراء هاتين المجلتين الرفيعتين زاد أيضا، ونسبة أكبر بكثير، عدد قراء نوع آخر من المجلات والجرائد الأكثر سطحية والأكثر استجابة لغرائز القراء، فمع زيادة عدد السكان وعدد القراء عموما، زاد عدد القراء الذين يطلبون السطحى والسهل والمثير أكثر من زيادة عدد القراء الذين يطلبون الأكثر عمقا والأصعب منالا والأقل إثارة. ومن ثم، فبينما ارتفع عبء النفقات على الجميع، استطاعت المجلات ذات الجمهور الواسع أن تصمد أمام هذا الارتفاع فى النفقات وأن تنافس المجلات الأعلى مستوى، فى المطابع ومنافذ التوزيع بل وأيضا فى الحصول على الكتب والمحررين، فطردت المجلات الرديئة المجلات الجيدة، وأغلقت مجلنا الرسالة والثقافة، بينما شاعت مجلات دار أخبار اليوم وأمثالها وباضت وأفرخت.

قرأت منذ بضع سنوات قولاً لسمير أمين الاقتصادى المصرى الشهير، مؤداه أن «الرأسمالية تنفى الثقافة أصلا»، وهو قول خطير لا بد أن يعترض عليه بشدة أنصار الرأسمالية ومحبوها، ولكنى أعتقد أنه يحتوى على جانب مهم من الحقيقة، وإن كان يحتاج أيضا إلى بعض التحفظ.

أما الجانب المهم من الحقيقة فينطبق على الثقافة بمعنيها: الانثروبولوجى الواسع، والفكرى الضيق. أما الثقافة بمعناها

الأنثروبولوجى فتشير إلى كل ما يميز أمة أو مجموعة من البشر عن غيرها فثقافة العرب هى ما تنفرد به الأمة العربية من سمات، فى الفكر واللغة والأخلاق والقيم ومختلف أنواع السلوك، بحيث تتميز به عن غيرها. والثقافة بهذا المعنى تستخدم للإشارة إلى أى جماعة بشرية أيا كانت درجة حضرتها أو بدائيتها. فأى أمة أفريقية مهما كانت معزولة عن العالم لها أيضا ثقافة، هى - كما أشرت - ما تنفرد به ويميزها عن غيرها فى كل هذه الأمور. بهذا المعنى يمكن أن نفهم عبارة أن الرأسمالية بما تجلبه وتقوم عليه من حضارة السوق، تقوم أيضا بالمقارنة بالنظم السابقة عليها، على الإنتاج الواسع، والإنتاج الواسع - كما رأينا - عدو التفرد والتميز، وليس فقط تفرد وتميز الشخص الواحد عن بقية أفراد أمته، بل وأيضا، شيئا فشيئا، مع اكتساح الرأسمالية للعالم، تفرد وتميز أمة عن غيرها. إذ من الممكن بالطبع أن نعتبر غزو «البلوچينز» للعالم بأسره، من قبيل غزو ثقافة لأخرى، ولكن من الممكن أيضا اعتباره «نفيا» للثقافة أصلا، إذ أنه يطيح، فيما يتعلق بالملبس، بما يميز فردا عن آخر، وأمة عن أخرى، بل وبما يميز الذكر عن الأنثى، ما دام قد أصبح هو سر والجميع.

مثل هذا ينطبق على طعام «الهامبورجر» و «الماكدولاند» ومختلف المأكولات والمشروبات السريعة، التى لا تكاد تحتاج إلى طهى، ولا إلى أدوات لالتهامها، ولا تتطلب الجلوس أو تبادل الحديث أثناء تناولها، بل ولا تكاد تحمل فى ذاتها مذاقا خاصا، بل تحتاج إلى إضافة أشياء مختلفة إليها لتثير الرغبة فيها. إنها تشبع الجوع، وهذا هو كل ما فى الأمر، وهى فى هذا ذات كفاءة عالية، إذ أنها تشبع الجوع بسرعة

وبأقل جهد ممكن، بل ودون أن تمنعك من القيام بعمل آخر أثناء تناولها. نعم إنها ثقافة أمريكية، ولكنها أيضا ليست ثقافة أصلا. إن شيئا كهذا موجود، ولو بدرجات متفاوتة في كثير مما يأتي من العالم المتقدم اقتصاديا: طعام هو في الحقيقة لا طعام على الإطلاق، وملبس هو في الحقيقة لا ملابس، وأخبار هي في الحقيقة شبه أخبار.

عدو الثقافة!

ولكن القول بأن الرأسمالية تنفي الثقافة، يلمس أيضا جانبا مهما من الحقيقة، إذا أخذنا الثقافة بالمعنى الضيق، أي بمعنى الانتاج الفكري والفني، فقد رأينا منذ قليل أن الانتاج الواسع هو عدو الثقافة الرفيعة، إذ يعتمد على الاستجابة لما يشترك فيه الناس جميعا، وينفر مما لا يستجيب إلا لنوازع الصفة، إذ أن هذا النوع الأخير قليل الريح غير مضمون العائد.

ولكن ثقافة الجماهير، يمكن أن توصف، دون أن تبتعد كثيرا عن الحقيقة بأنها «لا ثقافة»، أو أنها «نفي للثقافة أصلا». فالمسرحيات الهزلية التي لا تطلب من المشاهد قدرات أكبر من القدرة على الضحك على سقوط الممثل على وجهه، أو ضرب ممثل آخر على قفاه، أو ظهور ممثل على خشبة المسرح بملابسه الداخلية.. الخ، وأفلام الإثارة التي تعتمد على تعرية الممثلة لجسمها أو على الإشارات الجنسية المتكررة طوال الفيلم إلخ، هذه المسرحيات أو الأفلام يمكن أن توصف ليس بأنها مجرد ثقافة هابطة بل بأنها ليست ثقافة أصلا.

أما التحفظ الذي لا بد من أن نورده على عبارة سمير أمين، فيتعلق

بالاعتقاد بأن النفى للثقافة إنما هو نتيجة للرأسمالية مما يوحي بأنه لا بد أن يختفى فى ظل الاشتراكية، بينما الحقيقة فيما تبدو لى أن الظاهرة التى نتكلم عنها ضعيفة الصلة بنظام ملكية وسائل الانتاج أو بنظام التخطيط أو بنظام توزيع الدخل وإنما هى وثيقة الصلة بحضارة السوق. الذى يضعف الثقافة وقد ينفىها هو نظام السوق، وليس الرأسمالية، فمن الممكن جدا أن نتصور نظاما اشتراكيا (بمعنى أخذه بسيطرة الدولة على وسائل الانتاج، وتطبيقه لنظام التخطيط، ولدرجة عالية من المساواة فى توزيع الدخل) ومع ذلك تهبط الثقافة فيه هبوطا شنيعا لمجرد أن أجهزة الإعلام والثقافة والانتاج عموما تقوم هى أيضا على أساس نظام السوق أى تستوحى رغبات الجماهير الغفيرة فيما تنتجه، ولا تنتج إلا كما تطلبه تلك الجماهير، ولا تحيد عنه أو تحاول التأثير فيه، فإذا بنا بصدد شىء شبيه بنفى الثقافة.

وأظن أن تجربة الاتحاد السوفيتى فيها الشىء الكثير من هذا. صحيح أن السلطة السوفيتية لم تكن تستجيب تماما لمتطلبات السوق، وكانت تشجع وتدعم بعض أنواع الفنون الراقية، كالباليه والموسيقى الكلاسيكية، ولكنها كانت أيضا، فى كثير من أمور الثقافة، تستوحى الجماهير الغفيرة، وقد كانت قطاعا، فى ميدان الإعلام، تكلم الجماهير الغفيرة ولا تكلم الصفوة، فانتجت نظاما للإعلام فيه شبه كبير بجنون وغوغائية الإعلام فى النظام الأمريكى □

وردى عليه:

فى نقد ثقافة « المثقفين »

فى مقاله (١) يضع الدكتور جلال أمين العربية أمام الحصان، ثم يلهب ظهر حصانه ليدفع العربية، فيمضى بها خطوة، فثانية، ولكنه لا يلبث أن يتعثر ويسقط فى الثالثة! فالدكتور جلال يستهل مقاله باستعراض نظرية آدم سميث فى كتابه المعروف «ثروة الأمم» (١٧٧٦) والذي «يعبر فيه عن المزايا الاقتصادية التى تعود من اتساع السوق، (٠٠) وما يترتب على ذلك من مزايا تقسيم العمل، أى زيادة الإنتاجية وتخفيض النفقة»، ويخلص الدكتور جلال فى مقدمة مقاله إلى أنه «إذا كان (هذا الانتاج الكبير- م. م. ي)، مفيدا للاقتصاد فهو ليس بالضرورة مفيدا للثقافة».

فعنده أن هذا «الانتاج الكبير يتطلب سوقا واسعة، أى طلبا واسعا، ولكن الطلب الواسع إذا تعلق بالثقافة قد يضرها أكثر مما ينفعها»، ذلك

(١) الثقافة الأمريكية: حضارة السوق ونفي الثقافة، مجلة الهلال، نوفمبر ١٩٩٨.

أن الثقافة الرفيعة - عند الدكتور جلال - «هى عادة وبطبيعتها (كذا) ، لا تطلب إلا من الصفوة (.....) وأما الجمهور الواسع فلا يطلب عادة إلا ما يستجيب للغرائز» ، وينهى الدكتور جلال مقدمة مقاله «بالاستنتاج» التالى ، ألا وهو أن: «إنتاج الثقافة للجمهور الواسع لابد أن يضحى بالذوق الرفيع» ، ومن ثم فلا بد أن يكون - فى رأيه - «على حساب الكيف من أجل الكم» .

تدنى الثقافة

ثم يطبق الدكتور جلال مسلمته العامة على المجتمع الأمريكى ليجد فيه صورة من صور نما قصده «آدم سميث» من حيث اتساع السوق ، ومن ثم تدنى الثقافة الخاضعة لآليات السوق الواسعة لتصبح ثقافة الجنس والعنف . وهو كلام «معقول» ، أو يبدو معقولا حتى الآن ، على الرغم من ثغراته المنهجية التى ستتضح لنا بعد قليل .

بعد أن يعرض الدكتور جلال للمجتمع الأمريكى الحديث نموذجا لأطروحته التى تضع الثقافة الرفيعة فى مقابل ثقافة الجماهير التى تعتمد على اتساع السوق ، يطبق مقولته هذه للمرة الثانية على المجتمع المصرى قبيل الحرب العالمية الثانية ، وهو «يوفق» فى انتقائه هذا ، لأنه قد اختار فترة معينة من تاريخ مصر حين كان يحكمها ليبراليون يؤمنون بحرية السوق على النمط السائد فى الغرب ، وليس من الغريب أن يعقد آنذاك أبا إيبان زواجه فى القاهرة التى كانت مرتعا لسماسرة السوق من «العبرانيين» على الطريقة الرأسمالية الغربية الحديثة الذين «تتلمذ عليهم» بعض المصريين من عملاء السوق «الحر» ، آباء أولئك

الذين يتطلعون اليوم إلى سوق شرق أوسطية لا تطحن فيها ثقافة الجماهير وحدها وإنما عامة المنتجين أنفسهم.

خطأ منهجى

بدا الدكتور جلال موفقا، فى هذا الانتقاء للمرة الثانية، ولكنه ما أن حاول أن يطبق مقولته (القائلة بأن تدنى ثقافة الجماهير مصدره «نظام السوق، وليس الرأسمالية بغض النظر عن نوعية ملكية وسائل الإنتاج الرئيسية فى المجتمع الرأسمالى، على الاتحاد السوفيتى السابق حتى اتضح ليس فقط ميكانيكية تطبيقه المتعسف لمقولته، وإنما بالمثل خطأها المنهجى من أساسها.

فقد تمثل تعميم الدكتور لمقولته على نحو محض آلى فى إرجاعه لضحالة الثقافة وتسطيحها فى كل من المجتمع الأمريكى والاتحاد السوفيتى السابق لاعتماد كليهما على نظام السوق، ولو أخذ الأول بالاقتصاد الحر، والثانى بالاقتصاد المخطط على نحو تاريخى خاص. صحيح أن كلا المجتمعين - الأمريكى والسوفيتى السابق - رأسمالى يقوم على توسيع دائرة السوق، ولكن الفارق الجوهرى بينهما ليس فى تنمية الرأسمالية، ولا فى توسيع دائرة السوق، وإنما فى موقف الإدارة الاجتماعية بإزائهما، إما بإطلاق آليات السوق على نحو مطلق أو شبه مطلق، وهو ما لا يقوى على ما يترتب عليه من أزمات طاحنة لنمط الإنتاج الرأسمالى ذاته حتى عثاة الأنظمة الرأسمالية الغربية - وبغض النظر عما ترفعه من شعارات تخالف سياساتها الفعلية - أو ترشيد التنمية الرأسمالية والتخطيط لها، وذلك بسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج

الرئيسية فى المجتمع، وهو ما يعرف بالنظم الاشتراكية. أقول «النظم، وليس النظام الاشتراكى، لأنه يوجد أكثر من طريق واحد للتخطيط فى تلك المجتمعات. وغنى عن البيان أنه سبق أن وجه الكثير من النقد العلمى الدقيق لتجربة التخطيط الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى السابق، أذكر من بينها - على سبيل المثال - كتاب الدكتور محمد دويدار (جامعة الاسكندرية) الصادر عام ١٩٦٤ باللغة الفرنسية تحت عنوان: «نماذج تجدد الانتاج ومنهجية التخطيط الاشتراكى» (فى طبعته الأولى عن مطبوعات العالم الثالث بالجزائر، ثم فى طبعته الثانية عام ١٩٧٨ عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر أيضا).

أما علة تستطيع الثقافة الرسمية فى الاتحاد السوفيتى السابق فليس مرجعها هو توسيع دائرة السوق واستيحاء رغبات الجماهير الغفيرة فيما كان ينتج من إعلام وثقافة، كما يقول الدكتور جلال أمين، بل لعل العكس هو الأصح، بمعنى أن اتساع السوق فى ظل التخطيط الاشتراكى قد أدى ليس فقط إلى انتشار الروائع العالمية فى الثقافة الأدبية والفنية والعلمية بأسعار زهيدة، بل أيضا على الإقبال الجماهيرى على قرائتها والاستمتاع بها، وأذكر فى هذا المجال أن تصادف أن قابلت الدكتور مرسى سعد الدين فى نهاية الخمسينات، وكان عائدا لتوه من زيارة رسمية للاتحاد السوفيتى، فسألته عن انطباعه عن زيارته، قال لى أنه تعجب من نهم الناس، عامة الناس هناك، وإقبالهم على الثقافة الرفيعة. فهم - على حد قوله - يقرأون حتى فى المصاعد، وسائق التاكسى يحدثك عن مسرح شكسبير فتخال لك أمام باحث فى الأدب الانجليزى، ولا أحد يستطيع أن يقول عن الدكتور مرسى سعد الدين، الذى هو بيننا الآن، أنه كان يردد دعاية سوفيتية مثلاً!

أما علة التسطيح النسبي للثقافة، وبخاصة للإعلام الرسمي في الاتحاد السوفييتي سابقا، فمصدره مختلف تماما عن أسباب الغوغائية السلعية في الخطاب الإعلامي الأمريكي، وإن بدا أنهما متشابهان، فهو - أيا التسطيح - مرتبط في حالة الاتحاد السوفييتي السابق بالترويج المتعسف للموقف الأيديولوجي المهمين داخل الحزب الحاكم، والذي كان يحاول أن يفرض ويعمم وجهة نظره من خلال سيطرته على وسائل الإنتاج «الثقافية»، والإعلامية، داخل المجتمع السوفييتي، وذلك حتى لا يتيح للخيارات والاجتهادات المغايرة أو الناقدة أن ترى النور. بل أنه بقدر ما كان دوجماتيقيا وقامعا ليس فقط لروح النقد عامة، وإنما بالمثل للمشاركة الجماهيرية الواعية - ومن ثم النقدية - في تشكيل الحلول والخيارات المطروحة، بمقدار ما كان يلقي من إعراض جماهيري في أشكال مختلفة سلبا وإيجابا، فما أبعد الشقة بين أسباب سطحية الثقافة الجماهيرية، وغلاظة نزوعها للجنس والعنف في المجتمع الأمريكي، وتسطيح الثقافة والإعلام الرسمي في الاتحاد السوفييتي السابق. وهو ما يفضي بنا إلى لب الإشكالية التي لم ينتبه إليها الدكتور جلال أمين، والتي أفضت به إلى إستنتاجه الخاطي بأن أس البلاء في تسطيح ثقافات الجماهير الحديثة هو توسيع دائرة السوق، وما يترتب عليه من فصام بين ثقافة رفيعة للصفوة، وأخرى غليظة للعامة.

ذلك أن اتساع السوق في حد ذاتها وما يتطلبه الإنتاج الصناعي الكبير من تقسيم للعمل لا يشكلان بالضرورة تناقضا مع ثقافة عامة المنتجين المباشرين، وإنما هما يصبحان كذلك من خلال ما يترجمه

تنظيمها من موقف سالب بالنسبة لعملية الإنتاج الاجتماعى، ومن ثم بإزاء عامة القائمين بها، الذين اصطلح على تلقيبهم «بالعامة».

فتطوير التكنولوجيا مثلا، باعتبارها تطبيقا لمكتشفات العلم الحديث، أصبح موجهها - فى المقام الأول - نحو السوق التى تتحكم بدورها فى قرار صاحب المشروع الاقتصادى، ومن ثم فى عامة المنتجين المباشرين بعد تحويلهم إلى مستهلكين منفصلين عما ينتجون. وعليه فبرءات اختراع هذه التكنولوجيا صارت تحمل فى طياتها موقفا اجتماعيا منحازا لتعظيم ربح المشروع الاقتصادى الخاص، ولعله من المعروف أن شروط الإنتاج الاقتصادى فى البلدان الغربية «المتقدمة» قد عجزت عن تجاوز هذا التناقض بين المشروع الخاص والعاملين فيه. ومن ذلك - على سبيل المثال - فشل التجربة التى قامت بها مصانع «شكودا» فى السويد للتغلب على ظاهرة اغتراب عمالها، هذه الظاهرة التى أصبحت اليوم أكثر تفاقما بكثير مما حاولت أن تتصديى له تجربة السويد، إذ لم يعد تفتيت العملية الإنتاجية مقصورا على المصنع أو حتى البلد الواحد، وإنما صار موزعا على مختلف أقطار العالم، فجزء من المنتج يصنع فى بلد ما، وجزء آخر فى قطر مختلف، وثالث ورابع، وخامس فى أمصار متباينة لتجمع كل تلك الأجزاء المشتتة فى دولة سادسة أو سابعة. لا يتم ذلك بطبيعة الحال لصالح المنتجين المباشرين القائمين على تصنيع هذه الأجزاء وإنما لصالح الشركات دولية النشاط، وإن كانت تدعى «متعددة الجنسيات»، الأمر الذى يعمق التشظى وإن كان يموه التناقض بين دائرة الإنتاج من جهة، ودائرة التداول (السوق) من جهة أخرى، بتعبير أهل الاقتصاد، وذلك على النقيض من العصور

السابقة على الرأسمالية حيث كانت دائرة الإنتاج فيها هي السائدة، ودائرة التداول (السوق) هامشية، مما ترتب عليه عدم الفصل بين الإنتاج والاستهلاك على النحو الذى صرنا نراه اليوم فى عصر هيمنة «حضارة السوق»، كما يدعوها الدكتور جلال. وإذا كان الاقتصاد، شأنه فى ذلك شأن الثقافة، هو نتاج اجتماعى، أو بعبارة أدق، نتاج لتطور العلاقات الاجتماعية فى إتجاه معين، فإن الفصام - الذى ينعيه الدكتور جلال - بين الثقافة الرفيعة التى صارت مقصورة على أقلية فى المجتمع، سمحت لها ظروفها الخاصة أن تنعزل أو تعزل نفسها عن طاحونة الإنتاج الاقتصادى الموجه نحو السوق، وثقافة أولئك الذين صاروا ضحية لهيمنة وتسطيح تلك السوق لهم كمنتجين لاحتياجاتها، هذا الفصام هو نفسه نتاج لعملية اجتماعية تاريخية، وليس طبيعة منفصلة عنها. وهو الذى أدى إلى إنتاج تلك «الصفوة» المنطوية على ذاتها، والمتعالية فى آن على ضحالة وتسطيح ثقافة العامة، التى يصفها الدكتور جلال أنها «أقرب إلى الغرائز».

أما جوهر القضية المطروحة هنا، أو بالأحرى التحدى الذى تطرحه، فهو تحقيق الديمقراطية الحقيقية فى مجالى الثقافة المادية والمعنوية على حد سواء، دون النزوع الرومانسى إلى عودة مستحيلة لمراحل تاريخية سابقة لم تطرح فيها إشكالية الفصل بين الإنتاج والاستهلاك، أو بالأحرى بين المنتجين المباشرين وتداول ما ينتجون على هذا النحو الحاد الذى صار مطروحا علينا فى هذه الحقبة من تاريخ البشرية. فقد أدى تقسيم العمل داخل الوحدة الإنتاجية فى العصور الحديثة، وتطوره ليشمل الوحدات الإنتاجية المختلفة ليس فقط فى القطر الواحد، وإنما فى

مختلف أمصار المعمورة، أدى ذلك إلى توفير الزمن اللازم للإنتاج، وتعظيم ربحية المشروع الاقتصادي، فضلاً عن توسيع دائرة التداول (السوق)، خاصة في ظل استخدام الإلكترونيات الحديثة، ولكنه أدى في الوقت نفسه أيضاً إلى تجزئ وتشظية وعى المنتجين المباشرين، وتوسيع الهوة بينهم وبين القائمين على إدارة العملية الإنتاجية من خارجها، أي دون الالتحام المباشر معها، وهم الذين يمكن أن يطلق عليهم مفهوم «الصفوة». أما بالنسبة للمنتجين المباشرين الذين كانوا في المراحل السابقة على تقسيم العمل في العصور الحديثة يقومون بالعملية الإنتاجية من ألفها إلى يائها، يتعرفون على ما يطرحه واقعهم من مشكلات، ثم يتصورون حلها وينفذونه بأنفسهم في كل المهن من طبيب العيون (الكحال) إلى حلاق القرية (الممارس العام)، إلى الحائك والبناء (المعماري) ... الخ، فقد صار الآن تفاضل التخصصات سمة رئيسية للتقدم التقني ولاتساع السوق في آن. فكيف يمكن إذن رفع التناقض بين ما يتيح توسيع السوق من ديموقراطية استهلاك نسبية وإن كانت على حساب تمايز احتياجات الأفراد والجماعات والقوميات عن بعضها البعض، فضلاً عن احتياج المنتج المباشر ذاته إلى تحقيق وعى يميزه عن سواه فيما يقوم به من عمليات إنتاجية؟ أو بعبارة أخرى كيف يؤدي تقسيم العمل إلى تعميق التمايز بين المنتجين المباشرين بدلاً من تسطيح وتجزئ وعيهم بما يدفعهم محبطين إلى النكوص إلى أساليب تعويضية مبتذلة؟ أتصور أن ذلك الرفع لا يكون إلا بتحقيق التفاعل المتبادل بين مختلف التخصصات، مما يتيح بدوره تعميق التمايز الذي يحققه كل منتج مباشر في تخصصه، ومن ثم رفع احتكار الملكية

الخاصة للمعرفة التخصصية، كي تصبح على هذا النحو معرفة اجتماعية بحق. فإذا تحقق هذا التفاعل المتبادل بين التخصصات، وما ينتجه من آفاق ومكتشافات متنامية، أمكن فرملة زحف قيم المبادلة (في السوق) وسحقها لتفرد المنتجين وما يقومون بإنتاجه من قيم مادية أو معنوية تتبادل على هيئة سلع في الأسواق، ولتحققت ديمقراطية من نوع جديد لا تحد وحسب من تطرف السوق في عدم اعترافها بالإنسان منتجا مباشرا لما تتداوله من قيم، وإنما تعمق بالمثل من تمايز الأفراد والثقافات والمجتمعات لتصبح ذواتا خلاقة منتصبة بقوة على أرضية كل منها، متجاوزة لنفسها في عملية مقارنة متصلة بالآخر أينما كان، وذلك بما يدعم الذات في سعيها المتصل لتجاوز نفسها، ومد جذورها على أرض واقعها المعيش، لتنتعش بالحياة مع كل نماء معرفي وكل اكتشاف جديد.

يتلخص ردى إذن على الدكتور جلال في الكلمة التالية:

عندما يقف الجميع على قدم المساواة عندئذ تظهر
قامة كل.

العقل الأدوات والعقل النقدي (*)

د. عبد الوهاب المسيري

نتحدث كلنا هذه الأيام عن العقل والعقلانية وتحكيم العقل، ويستند حديثنا إلى يقين راسخ أن طريق العقلانية سيزلل لنا كل الصعاب وسيضعنا على الطريق الصحيح المؤدى إلى الرقى والتقدم.

وفكرة العقل فكرة أساسية فى كل الحضارات الإنسانية، إذ كيف يمكن لإنسان أن يتعامل مع الواقع دون تبنى شكل من أشكال العقلانية، ومع هذا يمكن القول أن مفهوم العقل فى الخطاب الفلسفى العربى الحديث متأثر بالفكر العقلانى الغربى، كما صاغه مفكرو عصر الاستنارة فى الغرب، حين تصور الإنسان الغربى أن النموذج العقلانى سهل وبسيط وواضح، وأن هناك قواعد منطقية عامة يعرفها العقل جيداً (ولعلها كامنة فيه) إن استخدمها الإنسان وأجرى تجاربه مهتدياً بها وتوصل إلى قوانين الواقع ومن ثم سهل عليه التعامل معه بل وسيطر

(*) مجلة الهلال أبريل ١٩٩٥

عليه. وما حدث أن الإنسان الغربي بعد أربعة قرون من تطبيق رؤيته العقلانية بدأ يكتشف أن الأمور ليست بهذه البساطة، وأن العقل يمكن أن يكون تفكيكياً مدمراً. ولكنه - تحت شروط معينة - يمكنه أيضاً أن يكون مبدعاً خلاقاً وقد ساهم مفكرو مدرسة فرانكفورت (ماركوز - هوركهايمر - أدورنو - هابرماس) في توضيح هذه الإشكالية بأن ميزوا بين العقل الأداة والعقل النقدي، وبينوا وحشية العقل الأداة.

والعقل الأداة، ترجمة للمصطلح الإنجليزي «إنسترومنتال ريزون» instrumental reason، ويقال له أيضاً «العقل الذاتى» أو «التقنى» أو «الشكلى» (ويقف على الطرف النقيض من «العقل النقدي» أو «الموضوعى»).

وفى محاولة تفسير هيمنة العقل الأداة على المجتمعات الغربية الحديثة يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة فى المجتمع الرأسمالى. فتبادل السلع يعنى تساوى الأشياء المتبادلة، فما يهم فى السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة وإنما ثمنها المجرد. والأيدىولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرد هى أيدىولوجيا واحدة تمحى الفروق وتوحد الواقع مساوية بين الظواهر المختلفة بحيث يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها.

ولا يفسر أعضاء مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداة استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وإنما يعودون إلى عنصر ثقافى حضارى (على طريقة ماكس فيبر) فالعقل الأداة - حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو - يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة،

خصوصاً أسطورة أوديسيوس (فالإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربى). أديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع فى آذانهم حتى لا يسمعون غناء الحوريات، وهو غناء ينتهى بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى صارى السفينة وكلما ازداد الغناء زاد تقييدهم له. وتنتهى الأسطورة بأن الحوريات ينتحرن لأن أوديسيوس سمع غنائهن وعرف سرهن.

وتفسر هذه الأسطورة على النحو التالى:

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة فى الأوديسة هى علاقة صراع وهيمنة وليست علاقة توازن، وأوديسيوس وبحارته هم رمز الإنسان الذى يود الهيمنة على الطبيعة.

٢ - يتم إنجاز هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته فالبحارة (رمز الطبقة العاملة) يفقدون الصلة تماماً مع الطبيعة وأوديسيوس (رمز الطبقة الحاكمة) لا يستمع إلى الغناء إلا وهو مقيد إلى الصارى، أى أنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها، ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

٣ - لا ينتج عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب وإنما انفصال المثال عن الواقع وانفصال الجزء الإنسانى عن الكل الطبيعى، وبذا أصبح الإنسان يعيش عقله فى مواجهة البيئة يحاول استغلالها وحسب دون أن يتفاعل معها، أى أن الإنسان الكلى الحى يموت ليحل محله إنسان اقتصادى إمبريالى ميت، لأنه لا يحوى داخله الجوهر الإنسانى المتكامل.

٤ - تنتهى الأسطورة بانتحار الحوريات وموت الطبيعة إذ أنها فقدت سحرها وقديسيته.

ويرى مفكر مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداة تعود إلى ذلك المنطق الأرسطى، الذى يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو جسمية، أو اجتماعية إنسانية أم طبيعية مادية، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج.

وحركة الاستنارة هى قمة منطق السيطرة والهيمنة فهى حركة تعلن إمكانية السيطرة النهائية على الطبيعة (المادة) من خلال تجريبها من خصائصها الضرورية (قداستها - حرمتها - أسرارها) وتفتيتها إلى ذرات منفصلة وإدراكها من خلال مقولات واحدة مادية وبسيطة وإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة، أى أن الاستنارة أدركت الإنسان من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة. وينتهى الأمر حين يسوى التنوير كل شئ بكل شئ آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداة الإدارية والبيروقراطية الذى ينفلت من أى غنائيات إنسانية حتى يصبح قوة مستقلة تماماً، لها أجزاءها وأهدافها التى تتجاوز ما هو إنسانى.

ويمكن القول أن العقل الأداة، بعد تبلوره، يتسم بالسمات التالية:

١ - ينظر العقل الأداة إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية ولذا فهو يبحث عن السمات المتماثلة فى الأشياء ويهمل السمات التى تميز ظاهرة ما عن أخرى.

٢ - العقل الأداة قادراً على إدراك الأجزاء ولذا فهو يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

٣ - ينظر العقل الأداة إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، لذا فهو مستوعب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة المادة.

٤ - العقل الأداة ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية باعتباره شيئاً ثابتاً وكماً واضحاً ووضعاً قائماً لا يحوى أى إمكانات.

٥ - العقل الأداة ينظر إلى الطبيعة والإنسانية باعتبارهما مادة استعمالية يمكن توظيفها لخدمة أى هدف.

٦ - الهدف النهائى من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها (ومن هنا تسميته بالعقل الذاتى أيضاً).

٧ - لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداة إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يمكن التحكم فى الواقع (ويصل هذا إلى ذروته فى الفلسفة الوضعية).

رجعية العقل الأداة

ينتج عن هذا ما يلى:

١ - إن العقل الأداة يصبح عاجزاً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية فى سياقها الشامل الذى يتخطى

حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك غايات تهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية (لذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئي) وهو ما يعنى أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أى تجاوز معرفى أو أخلاقى.

٢ - لهذا السبب ذاته، يصبح العقل الأداة غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضى وإلى استشراف المستقبل أى أن العقل الأداة يسقط تماماً فى اللازمية واللاتاريخية.

٣ - مع غياب أى مقدرة ورؤى مستقبلية، أى مع غياب أى أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداة تماماً فى النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة، ومع هذا يمكن القول أنه مع تساوى الأمور يصبح النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان هو: الطبيعة/ المادة - السلعة الشئ فى ذاته - علاقات التبادل المجردة.

٤ - لكل هذا، يصبح العقل الأداة قادراً على شئ واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاعتراب مما يعنى تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة فى مجتمع معين وكبح أى نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

وقد رصد يورجين هابرماس (١٩٢٩) آخر ممثلى مدرسة فرانكفورت ظاهرة العقل الأداة وترويض الإنسان فى المجتمعات

الحديثة وسماها «استعمار عالم الحياة» (أى عالم الوجود المتعين المعاش الذى توجد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه) . فالترشيد الأدوات والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية فى الحياة الاجتماعية، من قبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية الإدارية، يؤدى إلى استبعاد الإنسان وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة.

العقل النقدى

فى مقابل كل هذا يضع مفكرو مدرسة فرانكفورت «العقل النقدى»، وهى ترجمة للمصطلح الإنجليزى «كريتيكال ريزون»، «critical reason»، و«العقل النقدى»، هو المفهوم الأساسى فى كتابات مفكرو مدرسة فرانكفورت (النظرية والنقدية) ويقال له أيضاً «العقل الكلى، أو «العقل الموضوعى»، فى مقابل «العقل الأدواتى، أو العقل الجزئى، و«العقل الذاتى». وكلمة «نقدى» هنا مبهمة إلى حد ما، وتعود إلى مفهوم كانط فى النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويرى الغربى الذى رفض كل الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شىء للنقد. ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد وإنما أخذ خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها أى أن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد وبين حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة أى أن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقا، وهذا هو الذى ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأدواتى وعقلانية العقل النقدى.

ويتسم العقل النقدي بما يلي:

١ - ينظر العقل النقدي إلى الإنسان لا باعتباره جزءاً من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاه، مستوعباً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

٢ - العقل النقدي يدرك العالم (الطبيعة والإنسان) لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره معطى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة.

٣ - العقل النقدي لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنساني.

٤ - العقل النقدي قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكانياته والغرض من وجوده.

٥ - العقل النقدي، لكل ما سبق قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحضار والأمر الواقع (وإذاً يمكن تسميته «العقل النقدي»، «العقل المتجاوز»). ولذا فهو لا يذعن لما هو قائم ويتقبله وإنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في جذور الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكي في العقل النقدي).

٦ - الحقيقة الكلية التي يدركها العقل النقدي والإمكانيات الكامنة ليست أموراً مجردة ومتجاوزة للإنسان (الفكرة الهيجلية المطلقة) وإنما كامنة في الإنسان ذاته والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا (أى أن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة).

٧ - التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلال الذاتية الإنسانية، أى أن التاريخ هو الذى يرد إلى الإنسان (خالق التاريخ) وليس الإنسان هو الذى يرد إلى التاريخ، ولذا فإن المجتمع فى كل لحظة هو تجل فريد للإنسان، وتحقق الإمكانية الإنسانية فى التاريخ هو الهدف من الوجود الإنسانى.

٨ - يمكن إنجاز عملية اعتناق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع (المبنى على إدراك الإمكانية الإنسانية) من خلال الترابط الحربيين أفراد، عند كل منهم نفس الإمكانية لتنمية نفسه بنفس الدرجة وبذا يمنع الاستغلال.

٩ - يمكن للعقل النقدي أن يساهم فى هذه العملية من خلال الجهد التفكيرى الذى أشرنا إليه. ويمكنه أيضاً القيام بجهد تركيبى إبداعى فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج ضدى لا انطلاقاً مما هو معطى وإنما مما هو متصور وممكن فى آن واحد.

إنسانية ميتافيزيقية

وعلى الرغم من أن مفكرى مدرسة فرانكفورت لم يصرحوا بهذا، فإنه يمكن القول أن الحقيقة الكلية التي يتحدثون عنها هى حقيقة ثابتة،

وأن الغاية الإنسانية التي يتحدثون عنها هي غاية نهائية، فكأنهم يعرضون ما هو ثابت ونهائي وكامل ويضعونه في مقابل ما هو متغير وآلى وظاهر. ولذا، ورغم حديثهم الثابت عن المادية والتاريخية، فهم أكثر تركيباً من ذلك، فالكل الاجتماعي الذي يتحدثون عنه والإمكانية الإنسانية الكامنة التي يتعرفون عليها والكل الإنساني فيه، هذه كلها ليست مفاهيم علمية مادية وإنما هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم الطبيعة/ المادة. لكل هذا يطلق على مدرسة فرانكفورت اصطلاح «إنسانية (هيومانية) ميتافيزيقية، أى أن مقولة الإنسان تصبح مقولة متجاوزة لـ «إنين الطبيعة/ المادة» وانطلاقاً من هذا، فإن مفكرى مدرسة فرانكفورت يذهبون إلى أن آلية الخلاص ليست الطبقة العاملة وإنما المثقفون القادرون على التعرف على الإمكانيات الكامنة في الإنسان وعلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يضيفون إلى المثقفين «أكثر العناصر تطوراً في الطبقة العاملة، (أى أكثر العناصر اقتراباً من المثقفين)».

ويظهر التحليل الفلسفى فى مقابل التحليل العلمى المادى فى رؤيتهم الليبرالية وعلاقتها بالفاشية. فالليبرالية، ابنه عصر الاستنارة، تدور حول المصلحة الآنية والعقل الذاتى (الأداتى) ويتم التناصب فى المجتمع من خلال اليد الخفية التى لا يتحكم فيها أجدر، والتى تتجلى بشكل متبلور فى السوق وآليات العرض والطلب والبيع والشراء، أى أن ثمة غياباً كاملاً لأى إدراك لإمكانيات الإنسانية الكامنة وللغائية الإنسانية. ولذا فإن العلوم الطبيعية والحسابات الكمية الضارمة تسيطر دون اعتبار لما هو إنسانى. وحينما يدخل المجتمع الليبرالى فى مرحلة الأزمة، تحل

الدولة محل اليد الخفية وتستمر في إدارة المجتمع بنفس الطريقة دون
أى اعتبار لأى غائية إنسانية، ويسيطر العقل الأدوات تماماً - فآليات
السوق ليست هى السبب فى تحول الليبرالية إلى فاشية، فالسبب الحقيقى
هو هيمنة العلوم الطبيعية والمنطق الكمى. وبهذا المعنى، فإن الفاشية
كامنة فى الليبرالية وكلاهما كامن فى فكر حركة الاستنارة.

وقد تحدثنا أن هابرماس تحدث عن انتصار العقل الأدوات باعتباره
«استعمار عالم الحياة»، ولكن هابرماس لم يفقد الأمل تماماً فى الترشيده،
وهو يرى أن ما تم هو عملية ترشيده جزئية والمطلوب هو ترشيده كلى
ينطلق من وجود الإنسان الكلى.

في التلاعب بالفلسفة(*)

يصعب على المرء بعد قراءة مقال د. عبدالوهاب المسيري في «دائرة الحوار» بمجلة الهلال، عدد إبريل ١٩٩٥، تحت عنوان: «العقل الأدوات والعقل النقدي» أن يتخلص من الإحساس بأنه قد طالع نصا هو أقرب إلى المذكرات المدرسية التي تروج تلخيصات تنحصر «فائدتها» في الحصول على درجات شكلية لا علاقة لها بتنمية حقيقية لوعي الطالب أو فكره، ومبعض ذلك أن هؤلاء المدرسين من أصحاب الملخصات أبعد ما يكونوا عن أصول ما يدعون معرفته، فهم يحصلون تلك «المعرفة» عن طريق ملخصات وترجمات عن ترجمات تهدف جميعها لما يهدفون إليه من تحصيل جزئي شكلي، وهو تماما ما يدعي د. المسيري «نقده» في مقاله فهو - مثلا - يحدثنا عن «العقل الأدوات» وعن «العقل النقدي»، ويحرص أن يرسم بالعربية اسميهما بالإنجليزية

(*) مجلة الهلال يونيو ١٩٩٥.

على هذا النحو: «إنسترومنتال ريزون، وكريتكال ريزون، بينما التسمية الأصلية لهذين المصطلحين ليست باللغة الإنجليزية، وإنما بالألمانية، وهي على النحو التالي (كما وضعها واستخدمها أصحاب مدرسة فرانكفورت: *Kritische Vernunft* و *Instrumentelle Vernunft* وإن شاء رسمناها له بحروف عربية (إنسترومنتله فرنونفت) و(كريتشه فرنونفت)، على أية حال فهذه مجرد ملاحظة عابرة، وإن كشفت جانباً من تلك «الأصول» التي رجع إليها كاتب ذلك المقال. ولعله من المفيد أن يعلم أن «ماكس هوركها يمر» Max Horkheimer، الذي كان أول مدير «المعهد للأبحاث الاجتماعية»، - Institut fuer Sozialforschung - في فرانكفورت عام ١٩٣٠، ومؤسس «النظرية، النقدية» - Kritisches Theorie - المعروفة، هو صاحب مفهوم «العقل الأداتي» الذي استخدمه في عنوان كتابه: «نقد العقل الأداتي» - Kritik der instrumentellen Vernunft الذي صدر بالألمانية عام ١٩٤٧، وأن «ماكس هوركها يمر» هو نفسه الذي كان يحرص على أن يعرف نفسه في أول كل محاضرة له في جامعة فرانكفورت، بعد عودته إليها من المهجر الأمريكي بعد الحرب العالمية الأخيرة، بقوله أنه: «يهودي»، أما تيودور أدورنو، Theodor W. Adorno، المؤسس المشارك لهذه المدرسة مع «هوركها يمر» فقد سألني عندما ذهبت لأقابله في فرانكفورت عام ١٩٦٨، وكنت أنوي أن أقدمه لقراء العربية بعد أن أطلعت على أعماله في أصولها الألمانية: «هل أنت إسرائيلي؟»، فأجبت: «لا، أنا مصري»، عندئذ أمتقع وجهه، وعاد إلى الخلف خطوة رافعا ذراعيه القصيرتين وهو يقول لي: «أنا متعاطف تماماً مع إسرائيل». كان ذلك بعد شهر

قليلة لم تبلغ العام الواحد من مأساة يونيو ١٩٦٧، فلا غرابة إن كنت قد فقدت الرغبة الأصلية في الكتابة عنه بالعربية آنذاك. أسوق هذه الوقائع لسبب واحد، هو أنى لا أفهم كيف يتأتى لكاتب أن يتمسح في أفكار هذين المؤسسين لمدرسة فرانكفورت التي تدعى أنها «نقدية»، بينما يرفع راية كشف الصهيونية! وقد يقول قائل: علينا أن نفصل ما بين نظرية المفكر وسلوكه، ولكن التوجه الفكرى النخبوى لأصحاب هذه المدرسة بتعاليه على عامة المنتجين المباشرين، وتوجهاتهم الأيديولوجية الميثاقية في نهاية المطاف، مما جعل «برتولت برخت» يسخر منهم فى روايته الشهيرة Tui Roman، أى (رواية «المثقفين»)، و Tui تمثل الحروف الأولى لمقطعى كلمة المثقفين بالألمانية Intellektuellen بعد قلب وضعها، أقول: إن التوجه الفكرى النخبوى لهذه «المدرسة» ليس ببعيد عن ألعيب الفكر الصهيونى وادعاءاته الأيديولوجية، فكيف يستقيم لصاحب «الموسوعة الصهيونية» أن يستعين بتنظيرات تلك المدرسة لـ «نقد» ما يتصوره امتدادا أو تأثرا بفلسفة الاستنارة «الغربية» فى الخطاب الذى يدعو إلى العقلانية فى الفكر العربى الحديث؟.

يقول د. المسيرى فى صدر مقاله المذكور: «إن مفهوم العقل فى الخطاب الفلسفى العربى الحديث متأثر بالفكر العقلانى الغربى، كما صاغه مفكرو عصر الاستنارة فى الغرب، حين تصور الإنسان الغربى (أى إنسان فى أى مجتمع غربى؟ - م. ي.) أن النموذج التفسيرى العقلانى سهل وبسيط وواضح، وأن هناك قواعد منطقية عامة يعرفها

العقل جيداً (ولعلها كامنة فيه) إن استخدمها الإنسان (...) توصل إلى قوانين الواقع، ومن ثم سهل عليه التعامل معها بل والسيطرة عليها.

ترى هل يجوز أصلاً مثل هذه العبارات التعميمية دون أدنى تحديد؟ فإذا سلمنا - مثلاً - بأن محمد حسين هيكل قد تأثر بفكر الاستنارة الفرنسية عند «جان جاك روسو»، فكيف يجوز أن نعمم ذلك القول على أحمد أمين، وأمين الخولي، وشكري عياد، وحسن حنفي، ونصر أبوزيد؟ وكيف الأمر بالنسبة لاستلهام الدعوة لتحكيم العقل في تراثنا العربي وأمامنا المعتزلة وابن رشد على سبيل المثال لا الحصر؟، ثم هل يوجد أصلاً شيء اسمه الاستنارة «الغربية»؟ أعلم أن هنالك استنارات غربية، وليس استنارة واحدة - بالمفرد - ما أعظم الفروق وما أشد التفاوت بينها تبعاً لاختلاف الصراعات الاجتماعية الثقافية التي أنتجت كلا منها في شتى الأقطار الأوروبية، ولا يمنع ذلك أن ثمة تفاعلاً قد حدث بين تيارات تلك الاستنارات في مختلف أرجاء القارة الأوروبية خلال القرنين السابع والثامن عشر، كأن احتفى «جان جاك روسو» والموسوعيون الفرنسيون «ديدور» Diderot و«دالمبير» D'Alembert بأفكار «جون لوك» John Locke، خاصة في كتابه الشهير: «مقالة في العقل البشري» An Essay Concerning Human Understanding والذي قضى في تأليفه قرابة العقد من الزمان، منذ عام ١٦٧١ حتى ١٦٩٠، وكتابه الذي لا يقل عنه أهمية أو خطورة: «بحثان في مسألة الحكومة» Two Treatises of Government (١٦٩٠)، و«كتابات إسحاق نيوتن» Isaac Newton بالمثل - خاصة مؤلفه العمدية: «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة» (١٦٨٧) Philosophiae naturalis princi-

pa mathematica فقد أعانت النزعة الحسية التجريبية في نظرية المعرفة عند (جون لوك)، واكتشاف نيوتن لنظريته العامة في الجاذبية كقانون منظم للكرة الأرضية وعلاقة الأجرام بعضها ببعض الآخر، أقول أعانت هذه المؤلفات التي عندما نشأت في إنجلترا دعمت التوجه المناهض لاستبداد الملكية ودعواها الأيديولوجية، دون أن يحاول هذا التوجه أن يمحو مؤسسة الملكية ذاتها، وإنما اقتصر على تحجيمها من خلال العمل على الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية حتى يكون الملك مجرد رمز على رأس هذه الأخيرة، نعم، أعانت هذه المؤلفات الإنجليزية طليعة مفكرى الاستنارة الفرنسية على التخلص من المثالية الفرنسية «العقلية» rationaliste التي سادت طوال القرن السابع عشر والنصف الأول من الثامن عشر، وذلك من خلال هيمنة الفكر الديكارتي كما تمثل خاصة في مؤلفات René Descartes (١٦٥٠ - ١٥٩٦): مقال في المنهج، (١٦٣٧) Discours de la méthode، وتأملات في الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) (١٦٤١) Meditaiones de prima philosophia، ومبادئ الفلسفة، (١٦٤٤) Principia philosophiae، أعانتها على تجاوز هذه المثالية العقلية الفرنسية التي تجسدت في عبارة «ديكارت» الشهيرة «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» Co-gito ergo sum (وإن احتفظت في الوقت نفسه بإنجازات ديكارت في الرياضنة والهندسة التحليلية!)، بإحداث انقلاب معرفي يدرك العالم في المقام الأول من خلال موضوعات الحس (التي كان يشكك «منهج» ديكارت في مصداقية إدراكها)، وليس من خلال العمليات الذهنية وحدها، وهي الخطوة التي كانت ضرورية للتمهيد لإحلال الصورة

اللاهوتية للعلاقات الاجتماعية الإقطاعية - وهي صورة محض ذهنية - بصورة علمية علمانية حسية للعالم شكلت السياسة الثقافية لموسوعة «ديدرو، ودالمبير»، وكانت تمهيدا لإحداث الانقلاب الاجتماعى الذى أطاح بالملكية والإقطاع من خلال الثورة الفرنسية الراضة لمبرراتها الأيديولوجية اللاهوتية، بينما لم تذهب إلى هذا الحد الراديكالى القاطع أفكار التنويريين الإنجليز التى استقبلها تنويريو فرنسا، فقد كان «جون لوك» - مثلا - مذبذبا بين الحسية التجريبية، التى ورثها عن «توماس هوبز» Thomas Hobes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) و«فرانسيس بيكون» خاصة فى كتابه الشهير: «الأورجانون العلمى الجديد» - (١٦٢٠) - Novum Organum Scientiarum، ونزوع ميتافيزيقى صوفى «متعال» على المادة، حرص مستقبلو «جون لوك» من التنويريين الفرنسيين على «تشفيته» وتنحيته تماما لتحقيق هدفهم الأخير، وهو التغيير الجذرى للعلاقات الإقطاعية السائدة والمتردية فى بلادهم آنذاك.

أما فى ألمانيا فلم يشهد تيار التنوير Aufklaerung ازدهارا سوى فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وخاصة من خلال حركة «العصف والدفع» الأدبية (١٧٧٠) Sturm und Drang التى اشترك فيها «جوته» الشاب، و«شيلر»، و«هردر» Herder، وحيث كانت كلمات الأخير بمثابة المطلب الرئيس لهذه الحركة المتطلعة إلى عروة وثقى بين المثقف والفلاح ورجل الشارع متطلعة إلى التحول من مجرد البرنامج إلى الفعالية النشطة والمحققة لهذا الاتحاد. كانت كلمات «هردر» - المعبرة عن هذا التيار - تنادى: «أنت أيها الفيلسوف، وأنت يا رجل الشارع، عليكما بالاتحاد لتثمرا شيئا مفيدا». وإذا كانت قد

واكبت هذه الحركة ودعمتها في الأدب الألماني أعمال لجوته - مثل -
«جوتس فون برلشنجن» (١٧٧١/٧٣) Goetz von Berlichingen،
ولـ «لنتس» Lenz مثل «ملاحظات حول المسرح» (١٧٧٤) Anmer-
kungen ueber das Theater، ولـ «شيلر» بمسرحيته «قطاع الطرق»
Die Raeuber (عام ١٧٧٧)، فقد كانت حركة «العصف والدفع»
أضعف من أن تتجاوز ثوريتها الأدبية والأيدولوجية لتصبح تيارا
اجتماعيا مؤثرا، والحقيقة أن أقطاب حركة التنوير الألمانية في القرن
الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر: جوته (١٧٤٩ -
١٨٣٢)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)
و«هيجل» Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) كانوا هم أنفسهم لا يخلون من
التناقض في مواقفهم الفكرية من المجتمع الألماني في عصرهم، فقد
كان «جوته» ثائرا في بعض أعماله، ومحافظة في البعض الآخر، أما
«كانط» فقد اعترف بالاختبار التجريبي والحسي كأساس للمعرفة، ولكنه
عاد ليقول بقبالية Aprioriataet الزمان، والمكان، والعلية كمقولات
متعالية على المدرك الحسي، وهو ما جعله مصدرا لهجوم شديد من
جانب الفلاسفة المثاليين والماديين الغربيين على حد سواء. أما «هيجل»
فعلى الرغم من برنامجه التنويري الطموح، وهو إدراك العلاقات
الداخلية المؤسسة لوحدة العالم الطبيعي، والتاريخي، والفكري،
باعتبارها وحدة الحركة الدائبة، والتغير، والتطور المتواصل، وذلك من
خلال وعيه بتحول المجتمع الألماني من العلاقات الإقطاعية إلى
الرأسمالية في عصره، إلا أنه صار في أواخر حياته تبريريا محافظا،
وهي لحظات من التناقض نجدها في جدله الثوري المتجاوز،
والرومانسي المثالي في آن.

وعلى أية حال فإذا كانت حركة التنوير الألمانية لم تبلغ نخاع المجتمع الألماني، ولم تتمكن من أن تصبح فاعلة في تثوير، وتغييره، كما كان الحال بالنسبة لحركة التنوير الجذرية في فرنسا، أو الجزئية في إنجلترا، فيمكن القول أن الثورة الفرنسية بطابعها السياسى قد واكبتها ثورة فلسفية في ألمانيا، وقد بدأ «كانط» تلك الثورة بهدم النسق الميتافيزيقى الذى وضعه «لايبنتس» Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) من قبله، والذى كان سائدا في الجامعات الألمانية حتى نهاية القرن الثامن عشر، ثم قام بعد ذلك كل من «فيخته» Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) و«شلنج» Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) بإعادة بناء الصرح الفلسفى «الجديد» الذى اكتمل على يدي «هيجل».

كانت هذه الرحلة الخاطفة في أرجاء التنوير الفرنسى، والإنجليزى، والألمانى، لتبين الأسباب الاجتماعية والثقافية التى جعلت أوجه الاختلاف بينها لا تقل عن اختلاف كل منها عن حركة التنوير فى إيطاليا Illuminismo، أو فى إسبانيا Ilustración، أو فى مصر فى مطلع القرن، وقد سبق أن ضربنا على ذلك مثالا بتأثر محمد حسين هيكل بأفكار «روسو» الفلسفية، وتوظيفه إياها لتبرير مصالح طبقة كبار ملاك الأراضى التى أصبحت تتطلع للهيمنة السياسية فى مطلع القرن العشرين فى مصر، أما ونحن الآن فى مطلع قرن جديد، فما وجه منازلة هذا التيار من الفكر الليبرالى الغربى فى روافده العربية، وهو الذى صار بائدا تنبو عنه ملابسات الواقع الحالى وصراعات خطاباته الثقافية، اللهم إلا إذا كان القصد من وراء ذلك هو الإحياء بنوع من الموازنة بين السياق الذى صعد فيه ذلك الفكر «العقلانى» الليبرالى فى

أوائل القرن العشرين في مصر ليحياه تدفق المشاعر الثورية لدى عامة المصريين المطحونين من جراء الهيمنة الاستعمارية، والتي أفضت بهم إلى ثورة ١٩١٩، والمناداة بالرجوع إلى الرشد والعقلانية التي يرفع لواءها مفكرون يشعرون بمسئوليتهم الاجتماعية في المرحلة الدقيقة التي يمر بها مجتمعنا في الوقت الراهن من أمثال الدكتور محمد دويدار والراحل الدكتور شكرى عياد، مقابل الشارع السلفى الذى يرفض إلا ما تدعوه إليه «نفسه»، وما يحثه عليه «ضميره» الذى لا يقبل قيادا عليه من العقل أو تمحيصا هادئا دقيقا لتصوراته التى يعتقد اعتقادا راسخا أنها مطلقة لا تقبل المراجعة، أما إذا كان الأخ المسيرى يقصد هذه الموازنة دون أن يعلنها فى نص مقاله الذى حاول فيه أن يقدم أو بالأحرى أن يعرض نقد «مدرسة فرانكفورت» لمفهوم «العقل الأداة»، الذى انصب عليه تفنيدها للفكر العقلانى الغربى التقليدى، فقد كان الدكتور المسيرى منغمسا حتى أذنيه فى تبعيته للفكر الغربى عندما تصور أنه قد أخذ مأخذا على دعاة العقلانية فى نهاية القرن العشرين من الفكر والاجتهاد العربى المستنير، فما أشد البون بين عدوانية «العقل الأداة» السائد فى «حضارة» الغرب الحديث، وهو الذى أشار إليه «ماكس فيبر» بالعقلانية الشكلية Formaler Rationalismus، والدعوة إلى التمحيص العقلانى الواعى لهواجس نفسية تلبس ثوب العقيدة لتقترب من البسطاء من أبناء الشعب وتستغل ما يعانون من إحباط واعدة إياهم بالخلاص يأتيهم من السماء، أقول: ما أشد البون بين ما قصدت «مدرسة فرانكفورت» إلى «نقده» وما يحث عليه مفكرونا العقلانيون من ضرورة مناقشة أفعال الناس فى حياتهم اليومية على

أسس لا تعصف بها أحكام مسبقة مهما ادعت من مبررات، ولعل من بين تلك المزالق المؤدية إلى سحب تلك الأحكام المسبقة على واقع مختلف جد الاختلاف، هو ما يفعله الأخ المسيرى عندما يسحب «الخطاب العقلي الأداتي»، والخطاب النقدي، في الفلسفة الغربية الحديثة، على التوجه العربى العقلانى النقدي فى مجابهة التسلط اللاعقلانى السلفى بكل رومانسيته اللاتاريخية وأحلامه الوردية، فأبدا لم ينزع الخطاب العقلانى العربى الحالى إلى أن ينفى قيمة التراث الدينى، وإنما هو يدعو إلى الاجتهاد ابتداء من تأمل واقع علاقاتنا الاجتماعية الحالية، وليس من تصورات أو تبريرات أيا كانت نابعة من سياقات مجتمعية ثقافية سابقة فى تاريخنا، أو من خطابات فكرية وصراعات مجتمعية خاصة بغيرنا من مجتمعات الغرب أو الشرق.

فى نقد «الجدل السالب» (*)

كثير الحديث عن «مدرسة فرانكفورت» ونظريتها «النقدية» باللغة العربية، وبلغ البعض من حماسه لتلك المدرسة أن تمنى لو وضع على رؤوس أصحابها عقالا عربيا! أما البعض الآخر فتصور أنها امتداد وتجديد للفكر الماركسى. لذلك وجب علينا مناقشة تلك التصورات من ذات اليمين وذات اليسار لاسيما وأن عامة المطلعين على أعمال هذه المدرسة من المثقفين العرب يلجأون إلى ترجمات ومصادر ثانوية بلغات أوروبية غير اللغة الأصلية التي حرر بها هؤلاء كتاباتهم وهي الألمانية. أما أولئك الذين رجعوا إلى الأصول الألمانية من المثقفين العرب، وهم القلة بالطبع، فكانوا لفرط إيجابيتهم فيما قدموا من عرض لأفكار هذه المدرسة السالبة، أو مدرسة الجدل السالب، كمن يصور شباب «الهيبي» الذين يطلقون شعورهم ولحاهم ولا يستحمون بالشهور

(*) مجلة الهلال سبتمبر ١٩٩٥.

وكانهم حليقي الذقون يرتدون قبعات أنيقة فوق رؤوسهم وربطات عنق فاخرة على صدورهم!.

أصول مدرسة فرانكفورت

خرجت مدرسة فرانكفورت بنظريتها «النقدية» إلى المجتمعات الرأسمالية الغربية الحديثة من عباءة فصل من كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» الذي صدر عام ١٩٢٣ لمؤلفه المفكر المجرى المعروف «جورج لوكاتش». أما هذا الفصل من ذاك الكتاب الذي حرره «لوكاتش» - كمعظم أعماله - باللغة الألمانية، فعنوانه: «التشيؤ» - Verdinglichung وهو يعالج فيه على مدى مائة وخمسة وستين صفحة فكرة «التشيؤ» والصنمية أو «الفيتيشية» Fetisch التي تحدث عنها ماركس في بضع صفحات قليلة من الفصل الأول من المجلد الأول من رأس المال Das Kapital، وذلك في معرض تحليله للسلعة كأساس للعلاقات الرأسمالية في المجتمعات الحديثة، ومناقشته النقدية لنظريات الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في هذا الصدد، وعلى رأسها نظريتي «آدم سميث» في كتابه «ثروة الأمم»، و«ريكاردو» المنظر الأحداث عهدا للاقتصاد الرأسمالي الحديث.

فماذا كان يعنى ماركس بالتشيؤ؟ وكيف كان استقبال لوكاتش لهذا المفهوم؟ ثم كيف استقبلته عن لوكاتش مدرسة فرانكفورت لتبنى عليه صرح نظريتها «النقدية»؟

ينعنى ماركس على الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ومن ثم الحدى، بأنه يطمس الشكل المحسوس ذى الخواص الطبيعية والإنسانية للسلعة،

باعتبارها نتاجا لطاقات بشرية تلبى احتياجا إليها فى المجتمع، وهو ما يسميه ماركس «القيمة الاستعمالية» للسلعة. فعندما يساوى الاقتصاد السياسى التقليدى بين جميع أنواع السلع بأن يتخذ من المتوسط الاجتماعى للوقت اللازم لإنتاج أيا من تلك السلع وحدة قياسية لتقدير «قيمتها»، ومن ثم يساوى بين جميع أنواع السلع بناء على هذا المقياس المجرد، فإنه لا ينفى وحسب تلك الخصوصية التى تتميز بها كل من تلك السلع من خلال صفاتها الطبيعية وطرق تعامل الإنسان مع الطبيعة وتحويلها لإشباع احتياجاته، فذلك كله لا يمكن أن يظهر أو يتبدى للعيان فى ظل الحساب المجرد لـ «قيمة» السلعة فى السوق، بل يزيد على ذلك بأن يضفى على السلعة طابعا صوفيا أسطوريا: فالجانب الحسى الواضح من الإنتاج الاجتماعى يصبح عصيا على الإدراك بمجرد أن يصبح ذلك الإنتاج سلعا، أى بمجرد أن ينتج للتبادل مع غيره من السلع فى السوق الرأسمالية. فهو بذلك يتخذ سمّا «شيئا» ذا قيمة موحدة لا يمكن النفاذ منها إلى قيمته الاستعمالية المتفردة. بل وأكثر من ذلك، فهو يحيل العلاقة بين المنتجين فى المجتمع إلى علاقة بين «أشياء» منفصلة عن منتجها ومطروحة للتبادل فى السوق، وأما العلاقة بين السلع فتبدو كأنها علاقة بين أشخاص. من هنا كان توصيف ماركس لهذه الظاهرة بالشيء. فماذا فعل «لوكاتش» فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقي»؟ تلقف هذا النقد الذى وجهه ماركس إلى العلاقات الرأسمالية الحديثة من خلال نقده لمنظريها وأطلق لنفسه العنان فى النظر إلى هذا التناقض بين القيمة الاستعمالية للسلعة وقيمتها التبادلية نظرة مطلقة تدين مجمل العلاقات الاجتماعية فى ظل

الرأسمالية. وهو ما يمكن رده إلى تأثيره بهيجل ونسقه الفلسفى المغلق، وهو التفسير الذى كان يميل إليه «آلتوس» Althusser وأنصاره من أهل اليسار الفرنسى الرافض لأية أثر للهيجلية فى الماركسية، أما التفسير الأقرب إلى الصواب فهو تأثير لوكاتش فى شبابه بـ «ماكس فيبر» Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) تأثيرا جليا حتى ليتمكن إرجاع مختلف مقولاته التفسيرية لظاهرة التشيؤ فى المجتمع الرأسمالى إلى كتاب «فيبر» (الاقتصاد والمجتمع). ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر مقولة سيادة الحساب الكمي فى العلاقات الرأسمالية الحديثة، انظر: جيورج لوكاتش: التاريخ والوعى الطبقي (بالألمانية)، طبعة لوخترهاند، ١٩٦٨، ص ١٧٧، والتي يزيد «ماكس فيبر» فيعتبرها ظاهرة خاصة بالغرب (فى كتابه «الاقتصاد والمجتمع» Wirtschaft und Gesellschaft، الجزء الأول، طبعة «كيبنهوير» و«فيتش»، كولونيا - برلين، ١٩٦٤، ص ٦٥). ومن المعروف أن منهج «ماكس فيبر» الذى تأثر به «لوكاتش» ينحو - على العكس من ماركس - إلى التفسير الثقافى للظواهر الاجتماعية والاقتصادية، فلعل لوكاتش عندما وضع فى مقدمة فصله عن التشيؤ شعارا فى صورة مقتطف من كتاب ماركس: «فى نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، نصه كالتالى: «أن تكون راديكاليا هو أن تمسك بجذور الأشياء، أما جذور الإنسان، فهو الإنسان نفسه»، كان يستعد لقراءة «رأس المال» على نحو فلسفى مثالى يجعله أقرب ما يكون إلى المنهج الفيبرى. فبينما كان ماركس يكشف التناقض الهيكلى فى الرأسمالية من خلال نقد التنظيمات المبررة لها فى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى بهدف تحقيق علاقات إنسانية أكثر

عقلانية، إذ بـ «لوكاش» يتوقف عند إدانة الرأسمالية ورفضها كلياً (ولعل هذا الرفض الكلي لها هو الذى يميزه عن «ماكس فيبر»، وإن تأثر بمقولات منهجه). من هنا كان استقبال مدرسة فرانكفورت، منذ أن أسست فى عام ١٩٣٠، لهذا الموقف المعرفى عن لوكاتش، وقد تمثل ذلك بصورة واضحة عند «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer أول مدير لمعهد الأبحاث الاجتماعية - Institut fuer Sozialforschung - فى فرانكفورت، وأقدم مؤسس للنظرية النقدية Kritische Theorie التى عرفت بها مدرسة فرانكفورت، وذلك فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٤٧ تحت عنوان: «نقد العقل الأداةى - Kritik der instrumentellen Vernunft وهو الذى انهال فيه بالنقد الراض على العلاقات الرأسمالية فى الغرب الحديث من خلال ما أسماه «العقل الأداةى»، السائد فى تلك العلاقات بكل ما يتسم به من الاعتراضات التى سردها لوكاتش فى نقده للرأسمالية، مع إضافة جانب جديد طالما ركزت نقدها عليه مدرسة فرانكفورت، وهو تشيؤ المنتجات الثقافية فى السوق الرأسمالية الحديثة باعتبارها سلعا خاضعة لقانون القيمة، ومن ثم فهى سادرة فى تزييف الوعى العام بالطبيعة والمجتمع. وامتداداً لهذا النقد الكلى للعلاقات الاجتماعية وأشكالها الثقافية فى ظل آليات الرأسمالية الهرمة كان الكتاب الذى اشترك هوركهايمر فى تأليفه مع زميله آدورنو Theodor W. Adorno أثناء إقامتها فى المهجر الأمريكى، وإن صدر عام ١٩٤٤، أى قبل الكتاب السابق ذكره - «هوركهايمر» تحت عنوان: جدل التنوير - Dialektik der Aufklärung. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب هو الأكثر ذيوفا عن مدرسة

فرانكفورت، لأنه صدر كذلك باللغة الإنجليزية بحكم تأليفه في بيئة أمريكية كان أصحاب المدرسة حريصين على التواصل معها، إلا أنه كان - بالمقارنة بسائر مؤلفات أقطاب هذه المدرسة - من أقلها إقناعاً للقارئ الممحص (وهنا تكمن المفارقة)، خاصة إذا قرن بكتاب هوركهايمر (نقد العقل الأداتي)، أو بسائر مؤلفات تيودور أدورنو ولا سيما كتابه المعروف «الجدل السالب» Negative Dialektik (١٩٦٦). ولعل مرجع ذلك إلى أن اللغة الإنجليزية - بعكس الألمانية - تبسّطية بطبيعتها، فضلاً عن أنها ليست اللغة الأم لمؤلفي «جدل التنوير»، وهنا تلعب اللغة دوراً وسيطاً مهماً في صياغة الأفكار، وخاصة عند «آدورنو»، إذ كان يكتب الألمانية كما يؤلف الموسيقى الحديثة بتراكيبها المعقدة (تعلم التأليف الموسيقى على ألبان برج Alban Berg في فيينا عام ١٩٢٥، وكانت معظم كتاباته في النقد الموسيقى، وهو ولع قديم عنده يرجع إلى افتتانه بأمه التي كانت مغنية أوبرا، وعنها اتخذ لقبه: آدورنو، بينما حرص على ألا يظهر اسم عائلة والده «فيزنجروند» Wiesengrund نظراً لأنه يشي بأصوله اليهودية، واكتفى بوضع الحرف الأول من لقب والده ليكون اسمه Theodor W. Adorno.

العزوف عن الممارسة

انحصرت فلسفة «آدورنو»، وهو أكثر أقطاب مدرسة فرانكفورت تألقاً وذيوعاً، في نقد المجتمع الرأسمالي الحديث بآلياته السلعية المتشعبة، إلا أنه يرى أنه حيثما يحتوى المجتمع الوعي ويحدد مساراته تماماً، لا يصبح النقد ممكناً سوى للأفراد بفضل ما يتمتعون به من ذاتية. وبذلك

يحول آدورنو في جدله السالب إمكانية التغيير الاجتماعي إلى داخل الذات الفردية المعارضة للمجتمع. إذ أنه إذا كان المجتمع هو السلب؛ وهو الزيف المطلق، فلا عثور على الحقيقة سوى في أعماق الفرد. فكل ممارسة عملية في ظل الخداع الاجتماعي القائم في العلاقات الرأسمالية الحديثة تؤدي بتلك الممارسة إلى مشاركة في ذلك الفعل الاجتماعي المخادع، ومن ثم إلى تكريسه وتثبيتته، فالحل الوحيد إذن عند آدورنو هو الركون إلى الذات المتأملّة العازفة عن أية ممارسة اجتماعية.

كان طلبة الجامعات الألمانية، أثناء ثورتهم الشهيرة في عام ١٩٦٨، شديدي الانبهار في أول الأمر بنقد مدرسة فرانكفورت للنظام الرأسمالي الاستهلاكي الذي سأموه، ولكنهم عندما تبينوا أن ذلك النقد يحاول أن ينقل ثورتهم على سوءات الرأسمالية في مجتمعاتهم إلى داخل ذواتهم الفردية اقتحموا معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة فرانكفورت، وطالبوا أقطاب النظرية النقدية، وعلى رأسهم تيودور آدورنو، أن يخرجوا من أبراجهم التأملية الذاتية إلى معترك الممارسة اليومية، إدراكا من أولئك الطلبة أن هذا الموقف المتأمل العازف عن الممارسة هو أطيب المواقف لتكريس الآليات نفسها التي ثاروا عليها في مجتمعاتهم، والتي ادعى أصحاب تلك المدرسة رفضهم لها.

اليهود وعقلية التذاكر أدورنو وهوركهايمر والصراع العربى الإسرائيلى (*)

د. عبد الوهاب المسيرى

كتب الدكتور مجدى يوسف فى مجلة الهلال عدة مقالات يدور معظمها حول مدرسة فرانكفورت، بعد أن لاحظ أن الحديث الدائر عنها باللغة العربية قد كثر هذه الأيام. ومع هذا، لم يشر الكاتب إلى أى من هذه المقالات، حتى نقرأها معه، وحتى نعرف مضمونها الحقيقى ونشاركه فى الحوار، خاصة وأنه يضيف قائلاً: «وبلغ البعض من حماسه لتلك المدرسة أن تمنى لو وضع على رؤوس أصحابها عقالا

(*) مجلة الهلال نوفمبر ١٩٩٦

عربيا، وهذه صورة أقل ما توصف به أنها خفيفة الظل، وللتخيل معنى هوركهايمر وأدورنو وقد لبس كل واحد منهما عقالا عربيا، وكأنهم سياح في الهرم أو بجوار ملهى ليلي! ومع هذا تظل هذه الصورة خالية من أى معنى أو مضمون لأنه لم يتنازل ويفصل معنى الصورة.

وبعض ما جاء فى مقالات الدكتور مجدى يوسف يستحق الرد والبعض الآخر يتطلب التوضيح. ولأبدأ بنقطة وردت فى مقال بعنوان «فى نقد الجدل السالب» (الهلال سبتمبر ١٩٩٥). فقد أراد الدكتور أن يتناول موقف أحد مفكرى مدرسة فرانكفورت (أدورنو) من الصراع العربى الإسرائيلى، ولكن بدلا من أن يعطينا صورة كاملة مركبة (وهو كما يخبرنا يجيد الألمانية والاطلاع على المصادر الأصلية)، فقد اكتفى بأن أخبرنا عن مقابلة تمت بينه وبين أدورنو عام ١٩٦٨، حين أخبره أدورنو «بعضمة لسانه، أنه متعاطف تماما مع إسرائيل، وبناء عليه، وبعد هذه الواقعة الخطيرة المذهلة، فقد الرغبة فى الكتابة عن أدورنو!

قضية خطيرة

وطريقة تناول الدكتور مجدى يوسف لقضية بمثل هذه الخطورة والتركيب تثير الدهشة. لا بأس من أن يذكر الكاتب تجربته الشخصية، ولكن أن يختزل فكر واحد من أهم كتاب القرن العشرين وأكثرهم أهمية بخصوص قضية بمثل هذه الأهمية فى عبارة واحدة قالها صاحبها فى لحظة عابرة، فهذا يدل على جسارة اختزالية. فموقف أدورنو وهوركهايمر من المسألة اليهودية والصراع العربى الإسرائيلى مرتبط برؤيتهم للكون والعقل الأداتى والعقل النقدى (أنظر مقالنا فى الهلال).

أبريل ١٩٩٥) ولا يمكن أن نصل إلى فهم هذا الموقف إلا من خلال عملية تفكيكية تركيبية تتجاوز التلقى المباشر لعبارة واحدة قالها صاحبها!

كان اهتمام هوركهايمر وأدورنو باليهود واليهودية كبيراً، ولكنه لم يكن مركزياً، إذ أنه ينبع من اهتمامهما العميق بقضية أشمل وهي قضية القمع والتسلط (التي تشكل الانشغال الأساسي بالنسبة لهما). فالعداء لليهود ليس ظاهرة مستقلة من وجهة نظرهما، وإنما هو جزء من التعصب ضد الأقليات والعداء للديمقراطية على وجه العموم، والعداء للرأسمالية في بعض الأحيان، فاليهودي لا يسقط ضحية عداء خاص موجه نحوه هو بالذات (ومع هذا في كتاب الشخصية التسلطية يوجد مقياسان واحد لقياس التسلطية، وآخر لقياس درجة العداء لليهود). وظاهرة القمع ذاتها مرتبطة في فكر هوركهايمر وأدورنو بالعقل الأداتي وبرغبة الإنسان الغربي في السيطرة على الطبيعة، بل إن الحضارة بالنسبة للإنسان الغربي إن هي الا طقوس الهيمنة الكاملة على الطبيعة، ولذا فهي في واقع الأمر ليست حضارة، وإنما مدنية وحسب. ويربط أدورنو وهوركهايمر بين العداء لليهود من جهة والعقل الأداتي من جهة أخرى، أي أن ظاهرة العداء لليهود تخرج من نطاق الاقتصاد والسياسة لتدخل في نطاق المعرفي والحضاري. والعقل الأداتي عقل يود السيطرة الكاملة على الطبيعة، وهو اتجاه يتصاعد مع الفاشية. ولكن هذه الرغبة في السيطرة غير المحدودة تولد عند صاحبها إحساساً بالذنب، ولذا فالفاشي يسقط طموحه وطمعه على اليهودي فيحول به إلى الباحث عن السيطرة الكاملة.

ولكن لا يكتفى هوركهايمر وأدورنو بهذا التفسير بل أنهما يتعمقان في القضية. فهما يذهبان إلى أن من يحاول السيطرة على الطبيعة لا يرى سوى القوة ولذا فصورة السعادة بلا قوة أو سلطة أو هيمنة تستفزه إلى درجة لا يمكنه تحملها لان مثل هذه السعادة ستكون سعادة حقيقية. (على عكس السعادة الزائفة التي تستند إلى القوة). واليهود - حسب رأى هوركهايمر وأدورنو - يتمتعون بسعادة لا تستند إلى أى قوة أو سلطة، بل أنه يتم خلط اليهود بالطبيعة ذاتها فى الوجدان الغربى فهم يتقاضون أجورا بلا عمل ولهم منزل ووطن بلا حدود، ودين بلا أساطير. ولكن المفارقة الكبرى تكمن فى أن اليهود رمز الطبيعة هم أيضا رمز المدنية فى الوجدان الغربى، والمدنية معادية للطبيعة. فاليهودى مرتبط دائما بعمليات الريادة والتقدم والهيمنة على الطبيعة. لذا حينما تمردت الطبيعة على الحضارة (أى المدنية) كما حدث مع ظهور اللاعقلانية فى الغرب، أصبح اليهود هم موضوع الكره. فالفاشية تجعل الثورة ضد قمع الطبيعة آلية لقمع الطبيعة وهكذا تمت التضحية باليهود الذين كانوا آلية الهيمنة على الطبيعة، من أجل آلية أكثر شمولا للهيمنة عليها. إن هوركهايمر وأدورنو يذهبان إلى أن ظاهرة العداء لليهود ليست انحرافا عن الحضارة الغربية فهى مرتبطة بظهور العقل الأداة الذى لا يضطهد اليهود وحسب بل وكل البشر والطبيعة بأسرها ولذا فإنهاء ظاهرة العداء لليهود أن يتحقق إلا مع محاولة قمع الطبيعة ذاتها.

ولكن بعد عام ١٩٤٧ وبعد سقوط هتلر أضاف هوركهايمر وأدورنو بعدا جديدا لإدراكهما لظاهرة العداء لليهود. فقد بدءا يريان أن العداء

لليهود ليس مرتبطا بالعقل الأداتي وحسب وإنما مرتبط بالعقلية
الاختزالية «عقلية التذاكر» ككل. والفكر الفاشي «في تصورهما» ليس
مهما في ذاته، وإنما تعود أهميته إلى أنه تعبير عن هذه العقلية التي
تتسم بالإسقاط الزائف ومحاولة إلغاء الموضوع تماما وتصفية الآخر.
فالعداء لليهود متجذر في اتجاه العقل الغربي نحو إنكار ما هو ليس
شبيها لـ «الآخر» والذي يشجع النزعة الشمولية نحو الهيمنة للحضارة
الغربية. واليهود بهذا المعنى يرفضهم أن يندمجوا في هذه الحضارة
يشكلون عقبة أمام عملية دمج البشر وإدخالهم في شبكة السببية
والهيمنة والإدارة الرشيدة حتى أصبح المجتمع الإنساني مجتمعا ذا بعد
واحد.

ثم بدأ هوركهايمر يحاول تفسير بعض جوانب فكره ورؤيته للكون
بالعودة لبعض العناصر الأساسية في العقيدة اليهودية. فصرح بأن
رفض مدرسة فرانكفورت أن تصف المجتمع المثالي هو المعادل
الحديث للخطر اليهودي القديم على النطق باسم الإله. وفي محاولة
للتفريق بين فكره وفكر ماركس فهو يرى أن ماركس تأثر بالمشيكانية
اليهودية «التي تركز كثيرا على فكرة المجتمع الطوباوي». أما هو فيرى
أنه تأثر بتحريم تصوير الإله. ولكن رغم هذا التحريم يظل الإله هو
محل التطلع والتشوق.

عنصر النفي

إن ما يحاول هوركهايمر قوله هنا هو أن فكر مدرسة فرانكفورت لم
يسقط في عقلية نهاية التاريخ المشيكانية على طريقة ماركس، بل
احتفظ بالنسق مفتوحا وبالتجاوز نحو حقيقة لا نهائية. وهو يرى أن

ذلك هو الترجمة العلمانية لبعض المفاهيم اليهودية «مثل تحريم نطق اسم الإله وتحريم تصويره». وإذا أردنا ترجمة هذا المصطلح شبه الدينى إلى مصطلحنا الفلسفى لقلنا أنه بينما ورث ماركس الحولية اليهودية والنزعة نحو التجسد فيها، فقد ورث هوركهايمر النزعة التوحيدية اليهودية التى ترى الإله منزها عن المادة والطبيعة والتاريخ، لذا لا يمكن أن يتجسد الإله وينتهى التاريخ، وينغلق الجدل وينتهى التجاوز. ويرى هوركهايمر أن اليهود فى علاقتهم بالشر بهذا يمثلون عنصر النفى «بالمعنى الفلسفى، وهو ظاهرة صحية إيجابية، إذ أنه بدون هذا النفى يصل التاريخ إلى نهايته وتسود الشمولية. وتطور موقف هوركهايمر من اليهود هو تعبير عن تطور موقف من الماركسية. فقد انتقل من الإيمان بالبروليتاريا كآلية استرجاع الكل إلى الإيمان بأن أكثر ما يمكن أن يؤمل فيه الإنسان هو الاحتفاظ بجيوب من النفى، ومن ثم تزايد اهتمامه باليهود وبالعقيدة اليهودية. ومن هذا المنظور أصبح المفكر صاحب العقل النقدى «فى مقابل العقل الأداتى» هو اليهودى الذى يرفض أن يستوعب فى آليات المجتمع، وأصبح العداء لليهود هو تعبير عن تلك الاتجاهات فى المجتمعات التى تنحو نحو الشمولية والسيطرة على الطبيعة والإنسان.

لكل هذا كانت استجابة هوركهايمر لتأسيس الدولة الصهيونية مبهمة للغاية فاليهود بعد أن كانوا جيба من جيوب النفى الأساسية ورمز أمل تحقيق العدل فى نهاية الزمان تحولوا إلى مجرد أمة مثل كل الأمم. دولة قوية يتبعها جيش له قياداته العسكرية وأصبح يتبعها صناديق الجباية الخاصة بها، أى أن هوركهايمر ما انفك يرى، شأنه فى هذا شأن

روزنرفايج أن اليهود شعب غير تاريخي. وأن دخوله التاريخ ومعتراك السياسة هو تصفيه لهويته اللا تاريخية هذه.

إن الصهيونية في تصور هوركهايمر هي تعبير عن عدم الإيمان بالتعددية السياسية والثقافية، فإسرائيل هي مجرد دولة، قد تكون دولة مضطهدة تأوي المضطهدين ولكنها مع هذا ليست صهيون التي وردت في العهد القديم حيث يعيش كل الأتقياء من كل الشعوب في سلام.

ثم ردى على تعقيبه،

فى منهج القراءة (*)

فى قراءة النصوص نهجان أحدهما يقتصر على اقتفاء أثر الأفكار فى انتقالها وترحالها من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن سياق محدد إلى سياق مختلف، دون أن يتساءل عن أسباب الأخذ بهذه الفكرة أو تلك، على هذا النحو أو ذاك فى سياق ثقافى مجتمعى مختلف عن ذلك الذى نشأت فيه. وكأن الأفكار روح هائمة فوق كل الثقافات والمجتمعات بغض النظر عن أسباب نشوئها وتحولاتها عبر الزمان والمكان، فهى تظل - حسب هذا النهج - تدور فى عالم الأفكار السرمدية. أما المنهج المغاير لهذا التوجه، فهو الذى ينظر إلى الفكرة ليس فقط فى إطار علاقتها بالأنساق الفكرية والنظم القيمية فى ثقافة اجتماعية محددة، وإنما يتساءل بالمثل عن الأسباب التى دعت إلى

(*) مجلة الهلال مايو ١٩٩٦، وهو تعقيبى على مقال د. عبد الوهاب المسيرى: اليهود وعقلية التذاكر: أدورنو وهوركهايمر والصراع العربى الإسرائيلى، مجلة الهلال يناير ١٩٩٦.

ظهور الفكرة أو تبنيها في هذا السياق أو ذاك على هذا النحو أو ذلك .
وهنا لا يلبث القارئ الممحض أن يتبين أن الإجابة الشافية على هذا
التساؤل الأخير لا يمكن أن تكون في ثنايا الفكرة موضوع البحث، ولا
في علاقتها بسواها من الأنساق الفكرية، وإنما في موقفها من العلاقات
بين الناس في مجتمع محدد كما يتمثل - هذا الموقف - في معارضته أو
مآزرته لمختلف التيارات الثقافية المسودة أو السائدة في ذلك المجتمع .
وهو ما يترتب عليه أن اختلاف الموقع والمصلحة التي يمثلها صاحب
الفكرة في علاقة اجتماعية معينة يمكن أن يفضي ، بل غالباً ما يفضي
إلى تغيير في أفكار الشخص ذاته، وهو الأمر الذي يصعب إن لم
يستحل تفسيره من داخل خطابه الفكري وحده، مما يطرح مسألة
الهوية على بساط البحث المتسائل: فكيف يمكن أن يكون الشخص هو
الشخص «نفسه» في مراحل مختلفة - بل قد تكون جد مختلفة - من
حياته؟ وهل يجوز لباحث جاد يريد لبحثه أن يحظى ببعض المصادقية
أن يلجأ لأي نص لمؤلف أو مفكر أيا كانت توجهاته دون تعيين المرحلة
التاريخية التي مر بها صاحب النص في سياق مجتمعي ثقافي معين؟
والأفكيف له أن يقف على الأسباب التي حدثت بصاحب الخطاب
الفكري أن يتخذ موقفه من سائر الخطابات الفكرية المعاصرة له أو
السابقة عليه أو أن يبدل من موقفه هذا في مراحل أخرى من حياته؟

أردت بهذه المقدمة المنهجية أن أضع الإطار الذي أحاول أن أفهم
من خلاله «نهج» الدكتور عبد الوهاب المسيري في قراءة التيارات
الفكرية المعاصرة، وبخاصة في قراءته لإنتاج مدرسة فرانكفورت
«النقدية» . وإذا كان من الواضح أن الدكتور المسيري أبعد ما يكون عن

المنهج الأخير الذى أشرت إليه (الثقافى المجتمعى) فى أسباب نشوء وتبدل الظواهر الفكرية، فهو فى مقاله المنشور بدائرة الحوار (مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٦) الذى يحاول أن يناقش فيه ما سبق أن نشرته فى مجلة الهلال حول مدرسة فرانكفورت (عدد سبتمبر ١٩٩٥) تحت عنوان «فى نقد الجدل السالب، ليس قادراً على تجاوز التهيؤات اللاتاريخية للأفكار، إذ أنه يحاول أن يرد، على نقدى لمدرسة فرانكفورت من خلال سرد تبريرها الأيديولوجى لمواقفها الفكرية دون أن ينتبه إلى السياق التاريخى المجتمعى المحدد لهذه المواقف الفكرية، وهو وجود أقطاب هذه المدرسة فى المهجر الأمريكى أثناء الحرب العالمية الثانية، وفى أعقابها مباشرة. ثم عودة أدورنو وهوركهايمر بعد ذلك فى الخمسينيات إلى جامعة فرانكفورت بألمانيا الاتحادية (الغربية) بعد اندحار النازى الذى كان قد تسبب فى لجوئهما إلى المهجر الأمريكى، فإذا كان أقطاب هذه المدرسة قد عرفوا بتمركزهم فى العشرينيات ومقتبل الثلاثينيات، فقد كان دافعهم إلى ذلك هو معارضة النازية المتطلعة إلى الحكم آنذاك بالانضمام إلى قوى اليسار فى ألمانيا. أما وقد نجحت النازية فى الوصول إلى السلطة فى ألمانيا، واضطر أقطاب هذه المدرسة إلى الهجرة إلى الولايات المتحدة، فقد اختلف الأمر جد الاختلاف، إذ لم يصبح تعاونهما وثيقاً وحسب مع اللجنة اليهودية فى نيويورك، وهى التى صدر عنها كتاب الشخصية السلطوية The Authoritarian Personality عام ١٩٥٠ الذى أشرف على تحريره هوركهايمر، وشارك فيه أدورنو بنصيب وافر من صفحاته، وإنما لم يستنكف ثلاثة من الأعضاء البارزين فى معهد الأبحاث الاجتماعية

Institut fuer Sozialforschung الذى كان يديره ههوركهائمر منذ عام ١٩٣٤ فى المهجر الأمريكى بجامعة كولومبيا فى نيويورك، وهم «هربرت ماركوزه» Herbert Marcuse و «فرانتس نويمان» Franz Neumann و «أوتو كيرخهايمر» Otto Kirchheimer عن التعاون مع أول جهاز للمخابرات أنشئ فى الولايات المتحدة، وهو «مكتب الخدمات الاستراتيجية» Office of Strategic Services واختصاره OSS، وذلك فى قسم البحوث والتحليلات به منذ عام ١٩٤٢، وهو العام الذى دخلت فيه أمريكا بكل ثقلها فى الحرب العالمية الثانية. وقد امتد هذا التعاون حتى عام ١٩٤٧، وفى بعض الحالات، كحالتى هربرت ماركوزه وأوتو كيرخهايمر إلى ما بعد ذلك التاريخ بسنوات عديدة كما تقرر دراستان موثقتان نشرتتا بالانجليزية - نيهنى اليهما الصديق الأستاذ السيد يسين - الأولى تحمل عنوان «من المعارضة السياسية إلى الاحتواء الفكرى: مدرسة فرانكفورت فى الحكومة الأمريكية منذ عام ١٩٤٢ وحتى ١٩٤٩».

From Political Dissent to Intellectual Integration: The Frankfurt School in American Government, 1942 - 49.

وصاحب هذه الدراسة جيدة التوثيق هو المؤرخ الألمانى «ألفونس زولنر» Alfons Soellner حيث كانت قد نشرت فى الأصل بالألمانية عام ١٩٨٧ كفصل من كتاب يحمل عنوان: «ألمانيا بعد هتلر» Deutsch-land nach Hitler (ص ١٣٦ - ١٥٠). أما الدراسة الثانية التى تؤكد على ما جاء فى هذه الدراسة من حقائق تاريخية، وإن فاقتها توثيقاً وتفصيلاً فهى للباحث الأمريكى بارى م. كاتس Barry M.Katz، الذى

يشى اسم عائلته بأصول جرمانية، وهو ينتسب إلى هيئة التدريس بجامعة ستانفورد المعروفة، فعنوانها: نقد الأسلحة: مدرسة فرانكفورت تنخرط في الحرب The Criticism of Arms: The Frankfurt School goes to war وهي تقع من ص ٤٣٩ إلى ص ٤٧٨ من العدد ٥٩ (سبتمبر ١٩٨٧) من مجلة التاريخ الحديث Journal of Modern History الصادرة عن جامعة شيكاغو.

بطبيعة الحال كان تعاون الثلاثة: نويمان وكيرخهايمر وماركوزه مع مكتب الخدمات الاستراتيجية بعلم ومباركة هوركهايمر مدير معهد الأبحاث الاجتماعية الذي ينتسبون إليه، فلم يحدث أن فقد أحدهم وظيفته في المعهد بسبب تعاونه مع الـ OSS، سلف CIA. بل إن نويمان عبر عن إحساسه بالقلق لاهتزاز الأوضاع المالية لمعهد الأبحاث الاجتماعية بقوله أنه: لا يستطيع أن يتصور نفسه بدون ذلك المعهد. ولكنه عندما كان قائداً فكرياً لمجموعة المعهد في مكتب الخدمات الاستراتيجية لم يكن هدفه، ولا هدف زملائه المتعاونين معه في هذا الجهاز السري مجرد الكسب المادي. إنما كان هدفهم هو التأثير على قرارات الحكومة الأمريكية وسياساتها بإزاء تحطيم النازية في ألمانيا، وإقامة نظام ديمقراطي جديد في شطرها الغربي بعد انتصار الحلفاء، وكان الكتاب الذي نشره نويمان عام ١٩٤٩، أي قبل التحاقه بمكتب الخدمات الاستراتيجية بعام واحد، والذي يحمل عنوان Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism (بنية وممارسة الاشتراكية القومية (النازية) من المعالم الرئيسية في تحليل معهد الأبحاث الاجتماعية للنازية، حيث يقول في مقدمته: لا بد من إثبات التفوق الحربي للديمقراطية (الغربية) وروسيا السوفيتية (يقصد الاتحاد

السوفييتي) بالنسبة للشعب الألماني. ثم يمضى فيقول: ولكن هذا ليس كافياً فلا بد من تقصير مدة الحرب بتقسيم ألمانيا، وتطبيق عامة الشعب الألماني من الاشتراكية القومية، وهذه هي مهمة الحرب السيكلوجية التي لا يجوز أن تفصل عن السياسات الداخلية والخارجية لمناوئى ألمانيا، فالحرب السيكلوجية ليست دعاية، وإنما سياسة (ترجمتى عن مقدمة الكتاب ص ص ١٣ - ١٤ رومان كما وردت كمقتطف فى دراسة Barry M. Katz المشار إليها فى هذا المقال). وبالفعل كانت مهمة كبار منظرى معهد الأبحاث الاجتماعية فى مكتب الخدمات الاستراتيجية منصبة على تحليل كل ما يرد إليهم من تقارير الصحافة الأوربية آنذاك، والاستماع إلى إذاعة الرايخ الثالث، وبرقيات بعثات الـ OSS فى لندن، ولشبونه، والجزائر واستوكهولم، وفرن، وتقارير استجواب سجناء الحرب، بل والرجوع إلى بعض المؤلفات المنشورة فى مكتبة الكونجرس، وذلك لتقديم تصور دقيق، للأثر الممكن لخيارات السياسة الأمريكية فى جميع مجالات الحياة فى ألمانيا، ابتداء من أثر ذلك بالقنابل على الروح المعنوية لعامة الشعب الألماني، حتى تبدل مودات أزياء النساء الألمانيات (دراسة «كاتس» ص ٤٤٧). كان هدف أعضاء معهد الأبحاث الاجتماعية إذن هو التأثير على مستقبل ألمانيا بعد الحرب من خلال تأثيرهم على قرارات الحكومة الأمريكية وسياساتها بإزاء ألمانيا أثناء الحرب العالمية الأخيرة وبعدها، وكان طبيعياً أن يصابوا مع مرور الوقت بخيبة أمل، إذ كانت الحكومة الأمريكية لا تصغى فى معظم الأحيان لنصحهم، بل تمضى فى قراراتها ابتداء من تصوراتها البراجماتية وليس استناداً إلى تحليلاتهم الهيكلية.

على أية حال، ألا يثور هذا السؤال التالي: كيف يتفق هذا الموقف المنخرط تماماً في الحياة السياسية وصراعاتها من جانب معهد الأبحاث الاجتماعية مع ما عبر عنه أقطابه من رفض للانخراط في هذه العلاقات الاجتماعية نفسها التي يغمرها التشيؤ السلعي الرأسمالي؟ (انظر مقالنا «في نقد الجدل السالب»).

من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال لا تكون بترديد الخطاب الأيديولوجي لأقطاب مدرسة فرانكفورت، وإنما بكشف اللثام عن علاقة هذا الخطاب بمختلف الخطابات الثقافية في ألمانيا وفي المهجر باعتبارها علاقة تفصح عن صراع اجتماعي في شكل عراك ثقافي. وكما أن لكل معركة آلياتها التي من بينها التمويه والخداع، فكذلك تلجأ الخطابات الأيديولوجية في نسقها الداخلي إلى مثل هذه الآليات التي نجدها في الحروب الفيزيائية، وهذا تتراوح مواقفها إن لم تتناقض بين التوجه النظري «المتعالي» أو الذي يبدو متعالياً على الواقع، أو ما يدعوه الأخ المسيري الموقف الميتافيزيقي، والانقضاء النهوم على الحياة نفسها التي بدا ذاك الخطاب زاهداً وعازفاً عن الانخراط فيها.

من الواضح إذن أن تمنطق أقطاب مدرسة فرانكفورت بعباءة الماركسية كان لأسباب محض انتهازية هدفها إجهاض تيارات النقد الاجتماعي الجذري «بإعلائها» إلى أغوار النقد الفكري المتعالي على الواقع المجتمعي.

بقيت مسألة أخيرة رأيت أن أنهى بها مقالتي: فقد تساءل الدكتور المسيري في بداية مقاله المنشور بعدد يناير ١٩٩٦ من مجلة الهلال عن تلك الكتابات التي أشرت إلى أنها أكثرت من الاهتمام بمدرسة

فرانكفورت باللغة العربية فى الآونة الأخيرة حتى يقرأها معنا (كذا!) وأنا أسوق إليه عدداً منها لافتاً للأنظار فى الأعوام القليلة الماضية:

د. عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٩٣.

د. رمضان بسطاويسى: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت - أدورنو نموذجاً، القاهرة، ١٩٩٣، والمؤلف نفسه مقال طويل فى الموضوع نفسه صدر فى مجلة ألف عدد ربيع ١٩٩٠، ص ص ١١٠ - ١٣٢.

بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة د. سعاد حرب، بيروت، ١٩٩٠.

علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت (بدون تاريخ - غالباً نهاية الثمانينات).

كما أن رسالة للدكتوراه قدمها الباحث زكى عبد الحميد إبراهيم ونوقشت فى نهاية عام ١٩٩٥ بكلية الآداب جامعة عين شمس، عنوانها: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - دراسة تحليلية لتقدير كفاءة النظرية فى فهم واقع العالم الثالث، مع محاولة التطبيق على المجتمع المصرى.

فهل يريد الدكتور أن نحيله إلى المزيد من الأدبيات باللغة العربية فى هذا الموضوع؟

مفهوم «الجيل» والإبداع (*)

بقلم: د. فتحي أبو العينين

تواجه النظم المعرفية الحديثة المعنية بدراسة عمليات التغير الاجتماعي والثقافي عموماً، وإبداعات الإنسان الفنية والأدبية بصفة خاصة، مشكلة نظرية ومنهجية تتعلق بطبيعة الصلة بين ما يطرأ على حقول الفن والأدب من تطورات وما يظهر فيها من تجديدات من جهة، والتتابع الزمني للفرق والجماعات التي ينتمي إليها المبدعون من جهة ثانية. وفي سياق التعامل مع هذه المشكلة، برز مفهوم «الجيل» -Genera-tion كأداة تسهم في فهم وتفسير نشأة وتطور، وأيضاً اضمحلال وغياب التيارات الإبداعية في سياقات تاريخية واجتماعية معينة. وقد أدرك المفكرون وعلماء الاجتماع الأوروبيون مدى أهمية قضية الأجيال كمدخل ضروري لدرس علاقات الجماعات المبدعة بالمجتمع في

(*) مجلة الهلال يناير ١٩٩٨.

استمراريتها وتغيرها، وكان إدراكهم هذا مؤسساً على حقيقة أن الأجيال، في تتابعها، هي حاملة التغير الثقافي، وأن كل جيل يرث من الماضي أفكاراً وقيماً وتوجيهات، لكنه لا يكف، في الوقت نفسه، عن تشغيل طاقاته وانتاج ابداعاته الخاصة التي تلعب دوراً مهماً في صياغة «روح العصر». من هنا يذهب عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم إلى أن مسألة الأجيال يجب أن تؤخذ مأخذ الجد، لأنها تعد نقطة انطلاق أساسية في فهمنا للحركات الاجتماعية والفكرية.

وثمة أمر مهم، تكشف عنه النظرة المتأنية الفاحصة لتاريخ الانشغال بمشكلة الأجيال تنظيراً وبحثاً، وهو أن الاهتمام بهذه المشكلة قد برز بصورة واضحة في العصور الحديثة، خاصة في القرنين الماضيين، نظراً للتقلبات والتحولات السريعة، نسبياً، التي تشهدها المجتمعات، وأن هذا الاهتمام يبرز أكثر عندما ينشغل المجتمع بقضايا كبرى أو يمر بأحداث عظمى كالحروب والثورات وتغير النظم السياسية، فهذه القضايا والأحداث غالباً ما تفضي إلى بزوغ مواقف واتجاهات ورؤى جديدة للعالم تسعى إلى إضفاء معان جديدة على الحياة الاجتماعية عامة، والحياة الثقافية والفكرية والفنية خاصة، ويدهى أن يؤدي ظهور هذه المواقف والاتجاهات والرؤى إلى الانشغال بمشكلة الأجيال. ولنا في التاريخ الحديث والمعاصر أمثلة عدة نذكر منها الحرب الأمريكية الأسبانية عام ١٨٩٨، والأحداث السياسية والثورات في أوروبا القرن التاسع عشر، والحريين العالميتين، وحركات الشباب والطلاب في ستينيات هذا القرن، وهزيمة العرب في حرب يونيو ١٩٦٧. فكل حدث من هذه الأحداث يشكل تجربة مؤثرة، يعايشها كل أبناء المجتمع

المعين، لكن الفئات العمرية التي تكون في مرحلة التشرب والتكون هي التي تخبر التجربة بصورة أعمق، وتكون أكثر تأثراً بها، سلباً وإيجاباً مما يخلق تمايزات بين الأجيال، ويحفز الباحثين إلى محاولة تفسير ما يظهر من تيارات جديدة في حقول الابداع المختلفة.

ومن بين تلك القضايا والأحداث، تتبدى الحرب بوصفها الحدث الأهم والأخطر الذي يلعب أعظم الأدوار في صياغة إشكالية العلاقة بين الأجيال. ويتجلى ذلك في المفاهيم التي صارت راسخة في الكتابات حول تاريخ الآداب المختلفة مثل «جيل ٩٨، Generacion 98 في الأدب الأسباني، و«الجيل الضائع، Lost Generation» و«الجيل المتعب، Beat Generation» في أدب أمريكا الشمالية، و«جيل الستينيات» في الأدب العربي المعاصر. فمصطلح «جيل ٩٨»، مثلاً يشير إلى جماعة من الكتاب الشبان الذين هزتهم بشدة خبرة هزيمة أسبانيا أمام الولايات المتحدة الأمريكية في حرب ١٨٩٨، ونظروا إلى هذه الهزيمة بوصفها تجربة عميقة الدلالات في التاريخ الأسباني، وأنها تقتضى وقفة لإعادة النظر في أمور الثقافة والمجتمع وقد سعت تلك الجماعة، على الصعيد السياسى والأيدىولوجى، إلى التجديد في الحياة الاجتماعية الإسبانية، والاتجاه بفكرها إلى القوى الشعبية، والمطالبة بكسر حاجز العزلة والانغلاق إزاء الثقافة الأوروبية. أما على الصعيد الفنى، فقد تميز إنتاجها الأدبى بالتخلّى عن فخامة اللغة والاتجاه إلى ضرب من «الرزانة» و«الموضوعية». وكانت تلك الجماعة تتكون من كتاب نظروا إلى أنفسهم بوصفهم يحملون «هما» أو «التزاماً» تجاه اسبانيا Preocupacion por Espana وعرفوا، في بداية تشكيل

جماعتهم باسم «جيل الكارثة» Generacion del desastre أى الجيل الذى ولد فكريا نتيجة لكارثة الهزيمة، ولم يطلق على «جيل ٩٨»، إلا عام ١٩٣١ حين استخدم أثورين Azorin أحد أعضاء الجماعة هذا المصطلح كعنوان لإحدى مقالاته.

وفى النقد الأدبى العربى، بدأ استخدام مصطلح «الجيل» بصورة بارزة منذ ما يزيد على ربع القرن. صحيح أن عباس العقاد كان قد أصدر فى عام ١٩٣٧ كتابه المعنون «شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى»، إلا أنه لم يكن معنياً بمعالجة مشكلة الأجيال بمتضمناتها وأبعادها المختلفة، كما أنه لم يقدم معنى محدداً لمفهوم «الجيل» فى كتابه وعندما ظهر مصطلح «جيل الستينات» فى الكتابات النقدية، فإنه كان يشير إلى مواقف ورؤى جديدة بدأت تفد إلى الساحة الثقافية، يعبر عنها كتاب «جدد» خبروا تناقضات المجتمع فى فترة نمو وعيهم، وعاشوا تجربة هزيمة ١٩٦٧ القاسية بإرهاصات ولحظاتها الكابوسية وتداعياتها المتغلغلة فى النفس والمجتمع، ونأست لديهم طموحات وأشواق نحو صياغة قيم جديدة فى الفكر والفن، وشرع هؤلاء الكتاب فى رقد الحياة الأدبية بأعمالهم الابداعية التى تحمل تلك الطموحات والأشواق.

التتابع الجيلى

وعلى الرغم من شيوع استخدام مفهوم «الجيل» فى الدراسات الإنسانية، خاصة تلك التى تهتم بدرس التيارات الابداعية المتتابعة والمتزامنة، فإن تعدد واختلاف المعانى التى أضفيت عليه أحيانا،

وغياب التحديد الواضح لتلك المعانى أحياناً أخرى، قد جعل المفهوم ملتبساً وغامضاً، كما أدى إلى غياب نظرية متكاملة ودقيقة عن الأجيال حتى الآن، وربما يرجع ذلك إلى سيرة المفهوم نفسه، فكلمة «جيل» لا تمت، في أصلها، إلى التاريخ الأدبي والفكرى بأية صلة، بل تشير في معناها الأساسي إلى التابع الجيلي داخل الأسرة (الأب - الابن - الحفيد) . ولم تبدأ الكلمة في الدخول إلى مجال العلوم الإنسانية إلا في منتصف القرن التاسع عشر حين استعارها متخصصون في تلك العلوم واستخدموها كمبدأ تفسيري لفهم التناقضات بين الآباء والأبناء . ومنذ ذلك الوقت، صارت فكرة الأجيال تمثل نقطة التقاء بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، غير أن بعض المفكرين الوضعيين في القرن التاسع عشر من أمثال كونت، وكورنو، ودرومية، ومنترية، قد نزعوا إلى تفسير التغيرات التي تصيب البنى الاجتماعية والفكرية في ضوء الحقيقة البيولوجية التي ينطوي عليها مفهوم الجيل في معناه الأصلي، ونظروا إلى «تقدم» النوع البشرى باعتباره قائماً على أساس حيوى .

وقد استمرت هذه النزعة الحيوية في القرن العشرين، كما هو الحال عند «فلهم بيندر» الذي حاول تطبيق فكرة الجيل على تاريخ الفن متأثراً بالاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه الرومانسى من ناحية أخرى واتخذت محاولته الطابع البيولوجى، حيث ذهب في دراسته المعنونة «مشكلة الجيل في تاريخ الفن» ، والتي ظهرت لأول مرة عام ١٩٢٦ ، إلى أن كل جيل يتميز بما أطلق عليه اصطلاح ENTELECHIE ، أى قصدية طبيعية أو فطرية، تعد تعبيراً عن وحدة هدف الجيل وطريقته في خبرة الحياة والعالم، وافترض «بيندر» أن هذه القصدية الفطرية

شيء يولد مع الجيل، ومن فعل الأسرار الغامضة للطبيعة، وأن قوتها تفوق تأثير العوامل الاجتماعية، بل إنها هي التي تحدد مصير كل جيل، وكان المفكر الإسباني أورتيجا أي جاسيت قد عبر عن الفكرة نفسها في كتاباته المبكرة حين ذهب إلى أن أعضاء كل جيل يأتون إلى العالم وهم يحملون سمات معينة، وقد أفضى استمرار هذه النزعة إلى ضرب من التبسيط الشديد والمخل للمشكلة، وإلى صياغة تعميمات خاطئة.

وقد وجه كارل مانهايم، الذي كرس جزءاً مهماً من أعماله لبحث الجوانب الأساسية لظاهرة الأجيال، نقداً شديداً لأصحاب الاتجاهات الوضعية، وذهب إلى أن استخدام مفهوم الجيل في الدراسات الإنسانية لا ينبغي أن يؤدي إلى فهم التغيرات في الرؤى والمواقف الإنسانية والفكرية، والاختلافات والاتفاقات بينها، سواء أكانت تلك الرؤى والمواقف متزامنة أو متغايرة زمنياً، انطلاقاً من البنى البيولوجية، كموجات الميلاد مثلاً. فاستخدام المفهوم يعنى فقط أن الدراسة السوسبيولوجية التي تسعى إلى فهم هذا الجانب أو ذاك من موضوع الأجيال تشترط ابتداء وجود الواقعة البيولوجية الطبيعية المتمثلة في الميلاد والموت. وكان مانهايم مهتماً بضرورة وضع الحدود بين الصياغة البيولوجية والبحث السوسبيولوجي في مجال الدراسات الجيلية.

والواقع أن محاولات مانهايم لتخليص مشكلة الأجيال من الطابع البيولوجي - الرياضي الذي غلب عليها وسعيه إلى وضعها في سياقها التاريخي والثقافي تعد امتداداً لاجتهادات مهمة لمفكرين ألمان نذكر

منهم على وجه الخصوص قلهم ديلى الذى نظر إلى مفهوم الجيل بوصفه أداة تصورية مهمة يمكن من خلالها فهم مسيرة الحركات الفكرية والانجازات العلمية التى يقوم بها الإنسان. وقد أضاف ديلى بعداً مهماً إلى المفهوم حين أشار إلى أن كلمة «جيل» تنطوى على علاقة بين أفراد يعيشون فترة زمنية معينة ويوضح ذلك بقوله: إن الأشخاص الذين ينشأون معاً فى فترات زمنية متقاربة إلى حد ما، ويخبرون معاً خلال ما أسماه «سنوات الحساسية» - Jahre der Empfindlichkeit التطورات المهمة للأحداث الكبرى، يتميزون بنوع من التشابه والتقارب فيما بينهم، مما يجعلهم يكونون جيلاً، وأن الانجازات الفكرية لكل جيل تتأثر بالأوضاع الثقافية القائمة. ولما كانت تلك الأوضاع تختلف من جيل إلى جيل، فإن ذلك يؤدى إلى وجود نوع من التجانس داخل الجيل الواحد.

إن التطوير الذى قام به مانهايم لأفكار ديلى يتمثل فى تأكيده على دور العلاقات المجتمعية التى ينهض عليها تشكل الأجيال فى سياق هذه العلاقات يلتقى أفراد، ويشكلون جماعات تناضل مع أو ضد، بعضها البعض، مكونة «وحدات جيلية» فى مختلف مجالات الابداع. والجيل بهذا المعنى يمثل «معية» Miteinander من أفراد لا ينظر إليهم بوصفهم جماعة ملموسة محددة، ولكن بوصفهم أشخاصاً موجودين فى وضع معين داخل المجال المجتمعى - التاريخى. وقد استخدم مانهايم مصطلح «السياق الجيلى» Generationszusammenhang ليشير إلى وجود نوع من التقارب بين تواريخ الميلاد الخاصة بأفراد معينين فى مجال مجتمعى - تاريخى معين، يجعلهم يتعرضون لذات الأحداث

والخبرات، وبالتالي يخلق إمكانية التشابه في أفكارهم وطرق تصرفهم واستجاباتهم إزاء تلك الأحداث والخبرات.

والحق أن الفضل يرجع إلى مانهايم في النأى بمفهوم الجيل عن الطابع الجينيالوجي الذي اتسم به لفترة طويلة. غير أن بعض الباحثين ظل متمسكاً بالتقسيم الكرونولوجي (الزمني) لتتابع الأجيال، ويتضح ذلك فيما يذهب إليه كل من البير تيبوديه وهنري بير من أن تواريخ ميلاد الكتاب تتجمع في «حزم» حول تواريخ معينة، مما يوحي بوجود أيقاع منتظم للأجيال في تاريخ كل ثقافة وكل أدب، وهي الفكرة التي أفضت إلى إثارة التساؤلات حول المدة الزمنية التي تستغرقها فعالية كل جيل.

استبعاد مفهوم الجيل

وفي رأيي أن هذه الصعوبات لا ينبغي أن تدفعنا إلى استبعاد مفهوم «الجيل»، وإغفال ما يمكن أن يقدمه من إسهام في فهم الحركات التجديدية في تاريخنا الثقافي والأدبي المعاصر، وإن كانت تنبها إلى ضرورة اتخاذ جانب الحيطة وعدم الاندفاع إلى تبسيط الأمور. وربما أمكننا هنا صياغة اعتبارات أربعة أراها ضرورية في تشكيل إطار عام يمكن أن يوجه الدراسات المعنية بمسألة الأجيال.

الاعتبار الأول

أن الأفراد الذين يمكن اعتبارهم أبناء جيل واحد هم أولئك الأشخاص الذين يشكلون جماعة تشترك في عدد من العوامل تجعلهم مختلفين عن الأجيال الأخرى. ويكاد يتفق معظم الباحثين في مجال

الدراسات الجيلية على أن أهم هذه العوامل هو عامل التشابه ليس بالضرورة في تواريخ الميلاد، وإنما فيما تشير إليه مصطلحات مثل «الأوضاع المتقاربة، و«المعية» (مانهايم) و«التزامنية» (ديلتى)، وهى تعنى أن أبناء جيل ما هم الأفراد الذين يعيشون فى ظل شروط مجتمعية واحدة، ويواجهون، كوحدة تاريخية واجتماعية، مصيراً واحداً مشتركاً. ووحدة أى جيل لا تولد معه، بل تنشأ نتيجة التماثل فى محتوى الوعى الذى يتكون لدى أبناء الجيل، والاشتراك فى المصير والطموحات الأساسية. وهذا التماثل يعبر عن نفسه فى النتائج الأدبية والفنية التى يبدعها أبناء هذا الجيل، وفى تميز الجيل، بصورة أو بأخرى، عن الأجيال السابقة عليه واللاحقة له.

الاعتبار الثانى

إن حقيقة التشابه بين أبناء الجيل الواحد لا تلغى إمكانية وجود اختلافات داخلية فى الجيل نفسه. فوجود ظروف مشتركة لا يفضى بالضرورة إلى ردود أفعال متطابقة. والمواقف الجماعية فى المجال الاجتماعى - الثقافى لا يخبرها كل أبناء الجيل بطريقة واحدة فتلك الظروف والمواقف من شأنها أن تقدم فقط فرصة أو «إمكانية» لوجود اتجاه نحو طريقة معينة فى السلوك والشعور، والتفكير، وهذا الاتجاه «الممكن» لا يتحقق لدى كل أبناء الجيل بصورة متطابقة، بل بصور مختلفة. وهنا تتجلى جدلية الاتفاق والاختلاف داخل الجيل الواحد. وقد عبر أورتيجا أى جاسيت عن ذلك بقوله: إن أفراد الجيل الواحد قد يختلفون فيما بينهم فى إطار التشابه، وقد يكون اختلافهم جذرياً إلى

درجة أنهم قد يشعرون أحياناً أنهم غرماء، فى حين أنهم أبناء عصر واحد وعليهم أن يتعايشوا معاً. لكن المرء يمكنه أن يكتشف أن وراء تلك التعارضات الحادة وحدة فى الوضع. فمهما كان مقدار اختلافهم، يكون تشابههم أكبر، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع الزعم بأن من الضرورى وجود تجانس تام داخل الجيل الواحد، بل الأرجح هو وجود اختلافات فى إطار الوحدة الجيلية.

الاعتبار الثالث

أن كل مجتمع يضم أجيالاً مختلفة تتعايش معاً فى ذات الحقبة الزمنية. وتوجد بين هذه الأجيال أوجه اتفاق وأوجه اختلاف، ونظراً للاختلافات العمرية بين الأجيال، فإن كل جيل يستقبل الأحداث واللحظات التاريخية بصورة تختلف عن الصورة التى تستقبلها بها الأجيال الأخرى. وقد فطن بعض مفكرى القرن الثامن عشر إلى هذه الحقيقة، وعبروا عنها بعبارة صارت شائعة فيما بعد، وهى: «لا تزامن المتزامن»، التى تعنى أن الأفراد المتزامنين، أى الذين يعيشون فى عصر واحد، هم فى الوقت نفسه غير متزامنين، لأن كل مجموعة منهم تخبر العصر نفسه بطريقة مغايرة، وذلك بحكم الاختلاف فى الأعمار. ويوضح إى جاسيت ذلك بقوله أنه إذا كانت حياة الإنسان تنقسم إلى مراحل ثلاث هى الطفولة والشباب والهرم، فإن «اليوم» يعنى ثلاثة أوقات مختلفة، وبالتالي ثلاثة أشكال من الخبرة ومن الحياة، وذلك لأن رفقة العمر ورفقة العصر شيان مختلفان. صحيح أنهما يوجدان فى فترة زمنية واحدة، لكنهما يتعايشان معاً من خلال

أعمار ثلاثة توجد بجانب بعضها البعض فى العصر الواحد، فيما يسميه
أى جاسيت «لا تاريخية التاريخ» .

الاعتبار الرابع

لئن كان الحديث عن الأجيال المختلفة يوحى بالحديث عن علاقة
«الكبار، بـ «الشباب»، أو علاقة «الجديد، بـ «القديم»، فإن ذلك لا يعنى
الحديث عن تواريخ ميلاد معينة، بل يعنى بالأحرى الحديث عن
مواقف يمكن وصفها بأنها «نمطية»، بمعنى أنها تقابل مراحل حياتية أو
عمرية متأخرة أو مبكرة من حياة الإنسان خلال مجال زمنى معين.
بعبارة أخرى، فإن الجيل الأصغر يرى إسهامات وإنجازات الأجيال
السابقة، ويحكم عليها من زوايا خبراته وتجاربه هو وفى جميع الحالات
فإن الإنجازات التى توصل إليها جيل الكبار تشكل، بصورة أو بأخرى،
شروطاً لبداية نشاط الجيل الناشئ الذى يتعامل مع هذه الشروط فى
ضوء ما يقدمه لعصره من معرفة ومن وسائل، وفى ضوء اجتهادات
أبنائه وقدراتهم الإبداعية.

هذه الاعتبارات الأربعة تفيد، فى رأى، فى تحديد الاجراءات
المنهجية التى يمكن أن يتبعها الباحث إذا كان بصدد إجراء دراسة حول
ظاهرة من الظواهر الجيلية، خاصة فى حقل الإبداع الأدبى، وهو الحقل
الذى تظهر فيه، ربما أكثر من غيره، الاختلافات بين الأجيال.

ولنختتم بضرب مثال، لو أخذنا «جيل الستينيات» بوصفه واحداً من
أبرز الأجيال فى تاريخ أدبنا الحديث والمعاصر، فلا شك أن مفهوم
الجيل، فى ضوء الاعتبارات التى ذكرناها، يمكن توظيفه فى إطار

مدخل سوسيولوجى يقربنا من فهم أعمق لخلفيات هذا الجيل الاجتماعية والثقافية، وعلاقته بغيره من الأجيال، وطبيعة ما أبدعه أبنائه من أعمال أدبية، ومعنى هذه الأعمال فى ضوء السياقات الجيلية التى وجد فيها مبدعوها، كما يمكن أن يكون مفهوم الجيل أحد المبادئ التفسيرية عند معالجة الأعمال الفردية لأبناء هذا الجيل: ويمثل هذا الإجراء يمكننا النأى بالمفهوم عن المعانى التبسيطية والغامضة من ناحية، وإثبات جدواه فى درس الابداع الأدبى من ناحية ثانية.

ومناقشتي له:

في نقد مفهوم «الجيل» (*)

سبق أن تعرضت بالنقد لغلبة الطابع الصوفي السيكولوجي على تقنية رواية الأجيال عند توماس مان «آل بودنبروكس»، ونجيب محفوظ «الثلاثية»، وذلك في دراسة لي صدرت بالإنجليزية في نيويورك عام ١٩٨٥ تحت عنوان: «تحولات الأدب والمجتمع في الآداب الأوروبية والعربية الحديثة»، ضمن أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن،^(١). وقد اطلع الأستاذ نجيب محفوظ على هذه الدراسة حال صدورها، وقبل حصوله على جائزة نوبل، وتحمس لمناقشتي فيها، لاسيما وأنه كان قد كتب إلي عام ١٩٧٥ مشيراً إلى أنه قبل أن يشرع

(*) نشر في مجلة الهلال أبريل ١٩٩٨، ونعيد نشره هنا في صورة جد موسعة (م.ي).

(١) انظر Literary And Social Transformations: The Case Of Modern European And Arabic Literatures, in: Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association, New York, N. Y., 1985, Vol.1, pp. 51 - 7.

فى تأليف الثلاثية اطلع، من بين ما اطلع، على رواية «آل بودنبروكس» لـ «توماس مان». ومن المعروف أن الأديب الألماني قد منح على هذه الرواية جائزة نوبل فى ١٩٢٩ .

كان النقد الأساسى الذى وجهته فى دراستى هذه لرواية الأجيال عند كلا الأديبين، الألماني والمصرى، أنها تفضى عبر السرد، من خلال حيلها الفنية، إلى انطواء شخوصها على أعماقها النفسية، تلتمس فيها «الخلاص» فى رومانسية الفناء والتلاشى عند توماس مان، أو فى صوفية المثل العليا لدى نجيب محفوظ. وأذكر أن الأستاذ نجيب كان يناقشنى فى نقدى لقفز شخوص الثلاثية، لاسيما لدى الجيل الثالث: أحمد شوكت وعبد المنعم، إلى أعماقهم النفسية بدلا من الخوض فى معارك مجتمعهم، قائلا أن توجههم هذا كان فى روايته «نفسيا - اجتماعيا». ولكنى كنت - ولا زلت - أرى أن المشكلة الاجتماعية قد انسحبت عنده إلى الأغوار النفسية لشخوص الرواية كى تفضى فى نهاية الثلاثية إلى رؤية محض ذاتية تتمثل فى «الثورة الأبدية» (التي تتسع لكل التناقضات، (السكرية، ص ٣٢٩). ولعلنا نذكر جميعا أن سكرتير لجنة نوبل، عندما زار مصر، بعد حصول أديبنا الكبير على الجائزة، ما انفك يؤكد على «أهمية» تركيز الإبداع الأدبى على الرؤية الذاتية الشخصية للعالم. فكأنه كان يسعى للتأكيد على نفس ماتصديت له بالنقد، دون أن يقصد - بالطبع - أن يتعرض «بالنقد» لدراستى المشار إليها عاليا، وإن كان ليس من المستبعد تماما أن تكون لجنة الجائزة قد اطلعت عليها، لاسيما وأنها كانت منشورة بلغة متاحة للجنة فى الفصل الأول من المجلد الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب

المقارن، فربما كانت لها، من حيث لم أكن أدري ولا أقصد، «عونا، على التعرف على رؤية العالم كما تتمثل من خلال تقنية إنتاج روائي رأت اللجنة أن يروج له عالميا. والمعروف أن من أهم آثار هذه الجائزة أنه بمجرد أن يحصل أديب عليها حتى تتسابق دور النشر في جميع أرجاء العالم على ترجمة وطبع أعماله بلغاتها القومية. ومن ثم، فليس من المستبعد أن يكون من بين المحكات الرئيسية للاختيار^(١) هنا الرؤية الأدبية للعالم التي تحرص اللجنة على عولمتها. فهل يحسن أن تكون تلك الرؤية الفنية كاشفة لإمكانات التغيير الاجتماعي، مشاركة للمتلقي فيه من خلال اللقد الفاعل لأوهام الاستسلام للوضع القائم، أم بالعكس، تساعد على إطفاء جذوة الجدل الاجتماعي في لجة الأعماق النفسية لشخص العمل الأدبي، فتسهم بذلك في تكريس الوضع القائم بعلاقاته الاجتماعية الذرية السائدة في أغلب أصقاع المسكونة، ومن ثم في تسييد آليات السوق العالمية من خلال الترويج لرؤية للعالم لا تتناقض معها بل تدعمها في نهاية المطاف؟ أو ليس من أفضل ما يساعد على تكريس هيمنة السوق العالمية أن يظل كل فرد من أفراد المجتمع غارقا في أعماقه النفسية، منطويا على رؤيته الذاتية للعالم كأنطواء كمال عبد الجواد في الثلاثية، وكأنه يعيش وحيدا في جزيرة منعزلة وسط المحيط؟ ألا يسهل ذلك على السوق العالمية أن تستوعبه في دوائمتها

(١) ثبت صحة هذه الفرضية خاصة بعد صدور الكتاب التالي عام ١٩٩١ الذي ألفه عضو في لجنة «نوبل» للأدب، ويتكليف من اللجنة - Espmark, Kjell: The Nobel Prize in Literature. A Study Of The Criteria Behind The Choices, 1991. (جائزة نوبل للأدب: دراسة في المحكات التي وراء الاختيارات تأليف شل أسپمارك) [يلاحظ أن حرفي Kj ينطقان بالسويدية كما ينطق حرف الـ ش بالعربية].

منتجا أو مستهلكا لما ينتجه لها من سلع، بدلا من أن يكون ناقدًا لآلياتها واعيا بإمكان التحرر من هيمنتها؟ أولا يستحق عمل أدبي تساعد رؤيته الذاتية المثالية للعالم^(١) على عدم تعويق عجلة السوق العالمية أن يروج له عالميا بمنحه جائزة «عالمية»، كهذه من أطراف يعينها تثبيت هيمنة آليات السوق؟

ومع ذلك فغبطتني عند سماع نبأ حصول الأستاذ نجيب على الجائزة لاشك في أنها كانت صادقة، إذ صار العالم أجمع يعرف أن للعرب أدبا وثقافة معاصرة حية، بعد أن ظللنا طويلا على هامش الأدب العالمي^(٢).. ولكن هذا الذى يعيننا كعرب فى المقام الأول ربما لم يكن سوى «عاملا ثانويا مصاحبا» بالنسبة للجنة المانحة، وبغض النظر عن الحثثيات الرسمية، والمقارنات الأدبية المبهرة التى حرصت على إذاعتها على الملأ لتعليل إختيارها (والا لما حظرت نشر محاضر جلسات اللجنة لنصف قرن)، إنما يكفيننا تصريحات سكرتيرها عندما زار القاهرة، بما تحمله من توجه «تبشيري»، بأهمية أن يكون الأدب تجربة ذاتية شديدة الخصوصية، لنقف على محكات إختيارها. ومع ذلك فليس المقصود هنا رصد موقف «تأمري»، مسبق من جانب لجنة الجائزة، وإنما محاولة تفسير الحدود الأيديولوجية لإختياراتها ومن ثم آليات

(١) هذا هو بالضبط ما تؤكد عليه محكات إختيار جائزة نوبل للأدب، راجع: إسپمارك شل (مرجع سابق).

(٢) خاصة أنى كنت قد جارىت من أجل الاعتراف بالأدب العربى الحديث فى جامعات ألمانيا الاتحادية منذ أوائل الستينيات من القرن الماضى، وقمت بتأسيس هذه المادة للمرة الأولى فى تاريخ الجامعات الألمانية، وذلك فى عام ١٩٦٥ بجامعة كولونيا.

رقابتها الذاتية القائمة على محكات المؤسسة^(١). وربما أوضح السؤال الافتراضى التالى ما أعنيه: هل كان من الممكن - مثلا - لهذه اللجنة أن يقع إختيارها على «برتولت برخت» لتمنحه جائزتها، بالرغم من أن هناك إجماعا ما على أنه «شكسبير» القرن العشرين؟

فأى من «داريو فو»، «بشقاوة»، تقنياته المسرحية الاعتراضية على أية سلطة كانت، حتى أنه كان يستشهد به من جانب الطلاب الثوريين فى ألمانيا وفرنسا عام ١٩٦٨، و«آستورياس»، بتنديده فى أعماله الروائية ببشاعة انتهاكات حقوق الإنسان فى أمريكا اللاتينية من جانب النظام السائد فى الولايات المتحدة الأمريكية، و«سارتر» بثوريته التى تنحصر مرجعيتها فى المسئولية الوجودية القابعة فى ذات الفرد مقابل العالم أجمع - لم تكن أى من أعمال هؤلاء، أو أعمال سواهم من الأدباء الحاصلين على هذه الجائزة، والذين لا يمكن حصرهم جميعا هنا، بما تتميز به من تقنيات فنية محفزة للذوات المتلقية على اكتشاف وتغيير الأسباب الموضوعية المؤدية للبلاء والحروب وانتهاك حقوق الإنسان فى هذا العالم، مثلما فعلت مسرحيات برتولت برخت منذ أوائل الثلاثينات بخاصة. فطالما ظلت الذات بمنأى عن التعرف الدقيق على الموضوع، صارت قاصرة عن أن تؤثر فيه أو تغير منه شيئا مهما بلغت درجة «ثورتها». من نفس هذا المنطلق الناقد للتقنية السيكلوجية فى رواية الأجيال، أتصدى اليوم لنقد مفهوم «الجيل» فى علم الاجتماع المعرفى الألمانى كما قدمه لنا الدكتور فتحى أبو العينين عارضا لواحد

(١) انظر: إسمارك شل: جائزة نوبل للأدب: دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات (مرجع سابق).

من «أهم» المواقف النظرية والمنهجية لهذه المدرسة السوسيولوجية في مقاله: مفهوم «الجيل»، والإبداع (مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٨). ولا بد أن أشير هنا إلى أن العرض الطيب في حد ذاته، الذي قدمه الدكتور فتحى فى مقاله عن مفهوم «الجيل»، لدى علم إجتماع المعرفة الألماني يرجع إلى أن الدكتور فتحى قد تخصص فى هذا الموضوع، على مدى قرابة العقد ونصف العقد، منذ أن ذهب لتحضير رسالته للدكتوراه فى جامعة «بيليفلد» فى ألمانيا الاتحادية، وكان موضوعها يتناول الأجيال الأدبية فى الأدب المصرى المعاصر. ولعل الدكتور فتحى قد أراد أن يفيد بنى وطنه وعرويته فى بلورة مفهوم «الجيل»، فى أدبياتهم التاريخية والنقدية، لاسيما أن هذا المفهوم مازال عشوائياً فى استخدامه باللغة العربية، مستعيناً على ذلك بمنجزات علم اجتماع المعرفة الألماني. وهو غرض نبيل فى حد ذاته، يستحق منا أن نحى عليه الدكتور فتحى مهما اختلفنا معه بعد ذلك فى مدى التحقق الموضوعى لما تصور- بذاته- أن فيه خدمة لثقافتنا العربية، ولاسيما الأدبية والفنية.

بداية يطرح الدكتور فتحى مفهوم «الجيل»، كأداة يمكن أن تسهم فى نشأة وتطور، أو اضمحلال وغياب التيارات الإبداعية «فى سياقات تاريخية واجتماعية معينة»، وذلك من خلال التعرف على «طبيعة الصلة بين ما يطرأ على حقول الفن من تطورات (...) من جهة، والتتابع الزمنى للفرق والجماعات التى ينتمى إليها المبدعون من جهة ثانية».

ف «كل جيل يرث من الماضي أفكارا وقيما وتوجهات، لكنه لا يكف، في الوقت نفسه، عن (...) إنتاج إبداعاته الخاصة التي تلعب دورا مهما في صياغة «روح العصر» (مصدر سابق). ولا بد لنا هنا من الوقوف أولا عند هذا المفهوم الذي صار يبدو مألوفًا لدينا في اللغة العربية: «روح العصر». فليس المقصود به - في مقال الدكتور فتحي - ذلك المعنى العام الذي يترادف لذهن القارئ العربي للوهلة الأولى، وإنما هو مستعار من سياق محدد في بدايات التنظير لمفهوم «الجيل» في علم اجتماع المعرفة الألماني، لدى أهم مؤسسيه: قلهم دلتاي Wilhelm Dithey (١٨٣٣ - ١٩١١) وذلك في مقال له عن الشاعر الرومانسي الألماني «نوقاليس»، صدر عام ١٨٦٥ تحت عنوان: «الثقافة الفكرية لجيل نوقاليس، Die geistige Kultur einer Generation». ففي هذا المقال الذي أسهم في دعم الأسس النظرية للرومانسية الألمانية في نهايات القرن التاسع عشر، وهي التي تمثلت في رواية الأجيال «آل بودنبروكس» (١٨٩٥) لتوماس مان، يربط «دلتاي» نظرية الجيل بالمثل الأعلى للصفوة النخبوية، بمعنى أن ثقافة جيل من الأجيال تتميز - في رأيه - بما يقدمه بعض أفراد المبدعين من إنتاج فكري وفني «يطبع» روح العصر Zeitgeist. فهل هذا المعنى الرومانسي اللاديمقراطي، فضلا عن لاعلميته، هو الذي يستحق أن نكرسه اليوم في أدبياتنا الفكرية العربية، ونحن في مستهل قرن، بل ألفية جديدة؟!

صحيح أن الدكتور فتحي يرفض مع «كارل مانهايم» المفهوم البيولوجي للجيل عند «قلهم بيندر» الذي أسهم في وضع المهاد النظرى للفاشية الألمانية، ولكن هل يصلح المفهوم البديل للجيل، الذي يتبناه

الدكتور فتحى عن «مانهايم»، أن يكون «أداة» لـ «فهم» التيارات الإبداعية فى علاقاتها بالتتابع الزمنى للمبدعين، أو أن يقدم إسهاما فى تفسير الحركات التجديدية فى تاريخنا الثقافى والأدبى المعاصر؟؟

على الرغم من أن الدكتور فتحى لا يكل عن التأكيد بأن «وحدة أى جيل لا تولد معه، وإنما تنشأ نتيجة التماثل فى محتوى الوعى الذى يتكون لدى أبناء الجيل، والإشتراك فى المصير والطموحات الأساسية (...) وأن هذا التماثل يعبر عن نفسه فى النتاجات الأدبية والفنية التى يبدعها أبناء هذا الجيل، وفى تميز الجيل عن الأجيال السابقة عليه واللاحقة له»، وأن ذلك «التشابه بين أبناء الجيل الواحد لا يلغى إمكانية وجود اختلافات داخلية فى الجيل نفسه»، ومع ذلك فـ «وراء كل تلك التعارضات الحادة وحدة فى الوضع»، إلا أنى لأرى كيف يمكن أن يساعدنا هذا التعريف الرومانسى للجيل (وحدة المتناقضات) على فهم أو تفسير التغيرات التى تطرأ على الإبداعات الأدبية أو الفنية.

فالأحرى أنه يطمس إمكانية تعرفنا على هوية تلك الإبداعات بدلا من أن يجليها. فهو، فى رومانسية شديدة، لا يرى بين أبناء الجيل العمرى الواحد سوى تناقضات، مهما بدت صراعية أو متنافرة، فهى فى نهاية المطاف ثانوية، تجبها وحدة وعى «جيلى» بتجارب اجتماعية «مشتركة»، وهو ما يعبر عنه «مانهايم» بمفهومى «المعية» و «السياق الجيلى».

فكيف تكون تلك الوحدة الجيلية المزعومة بين وعى «مبدع» فى طمس وتبرير التناقضات الاجتماعية الموضوعية، ووعى مبدع آخر فى كشف هذه التناقضات وتعريفها؟ أو أين هى وحدة الاختلاف بين

مبدعين ينتميان إلى ماصار يدعى عندنا جزافا في التأريخ الأدبي «جيل الستينات»، بين فتحى سلامة - مثلا - وصنع الله إبراهيم، على الرغم من أنهما متقاربين عمريا؟

يستشهد الدكتور فتحى ، تدعيما لدعوته بالأخذ بمفهوم «الأجيال المبدعة»، بالمنظر الأسباني «أورتيجا إى جاسيت»، فى قوله بـ «لا تاريخية التاريخ»، ويقصد بها، فى نظريته عن الأجيال، أنه «إذا كانت حياة الإنسان تنقسم إلى مراحل ثلاث: الطفولة والشباب والشيخوخة، فإن «اليوم» يعنى ثلاثة أوقات مختلفة، وبالتالى ثلاثة أشكال من الخبرة ومن الحياة (أى خبرات مختلف الأجيال العمرية، على الرغم من تجاورها وتعايشها «اللاتارىخى»، فى إطار التاريخ الموضوعى) . (أنظر مقال: مفهوم «الجيل» والإبداع، مرجع سابق). وكم كان حريا بالدكتور فتحى أن يضع هذا المقتطف فى سياقه الأصيل ليصح فهمه، بدلا من أن يصبح مجهلا على هذا النحو. فقايل هذه العبارة، «خوزيه أورتيجا إى جاسيت، Jose Ortega Y Gasset (١٨٨٣ - ١٩٥٥)، صاحب نظرية فى «الأجيال المبدعة، مغرقة فى النخبوية الصفوية بتعاليلها على التراث الديمقراطى للشعب الأسباني المتلاحم تاريخيا - كما نعلم - مع التراث العربى الأندلسى. فهو يرى فى كتابه: أسبانيا بلا عمود فقرى Espana Invertebrada، الصادر عام (١٩٢١) أن ذلك التراث الشعبى الديمقراطى لبلاده هو علة «تخلفه»! وأنه يتعين على أسبانيا كي تنهض من جديد، أن تبدأ ببناء مجتمعها على أساس تدرجى هرمى «هيراركى»، وذلك من خلال عملية تربية تقوم بها نخبة قادرة على أن تقف على ثقافة «العصر» وأن «تحرر» نفسها من ثقافة الشعب

الأسباني، لتنظر إلى بلادها بمنظار أوروبي، (كذا). أما سبب التشيع لنظريته عن الأجيال المبدعة، بين أفراد الطبقة الوسطى في أسبانيا، خاصة في أوائل القرن العشرين، فليس مرجعه هو مجرد الصدمة القومية التي ترتبت على هزيمة النظام الإقطاعي الأسباني أمام الولايات المتحدة الأمريكية في حرب ١٨٩٨، وفقدانه مستعمراته عبر البحار، كما يقول الدكتور فتحى، إنما - وهو بيت القصيد - لعدم تبلور الأساس المادى للطبقة الوسطى الأسبانية كي تقوم بالدور القائد في المجتمع، بدلا من الإقطاع الذى انهار. من هنا وجد هذا المشروع الفكرى لـ «إي جاسيت» آذانا صاغية لدى أفراد هذه الطبقة، إذ عوضها عن عدم تبلورها موضوعيا، بالترفع الفكرى، على ثقافة الشعب الأسباني ذات السمات الديمقراطية، ومحاولة إلحاق أسبانيا بالبراجوازية الأوروبية المتطورة تحت شعار «أوربة أسبانيا». وكان «إي جاسيت» يرى فى ألمانيا بخاصة، مثلاً أعلى لأسبانيا، ومن ثم فقد حرص على الترويج للثقافة الألمانية لدى جيل «الصفوة» فى بلاده، الذى راح يدعوه: *minoría selecta*: (الأقلية المصطفاه) فى كتابه الذى صدر عام ١٩٢٣ تحت عنوان: مهمة عصرنا *El tema de nuestro tiempo*، وقد لعبت «مجلة الغرب» *Revista de occidente*، التى أسسها فى العام نفسه (١٩٢٣)، دورا رئيساً فى نشر المذاهب والمودات الفكرية والفلسفية الألمانية المحافظة والرومانسية. وكان «إي جاسيت» فى توجهه الفكرى العام، ومن ثم فى اختياراته هذه، شديد التأثير بالنسق الفلسفى الكانطى الجديد لـ «كارل كرسطيان فريدريش كراوزه» *Christian Friedrich Krause* (١٧٨١ - ١٨٢٣) ولاسيما بمفهومه عن الصفوة *Elite*، الذى

اطلع عليه أثناء دراسته على تلامذة «كراوزه» في الجامعات الألمانية . وهكذا، فنظرية الأجيال المبدعة، التي راح «إي جاسيت» يبشر بها - والتي يحيل إليها الدكتور فتحى - تقول بأنه على الصفوة أن تنفصل تماما عن عامة الشعب بمختلف طبقاته، فهي حاملة الفكر الذى يطبع «أفق الحياة» لدى الجماعة بطابعه . فعنده أن الإرادة الذاتية وحدها كفيلة بصنع التاريخ . ومن عجب أن هذه الفكرة التى تنتمى إلى مثاليات القرن التاسع عشر، فضلا عن وشائج القرابة بينها والأفكار الفاشية، قد لاقت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من اندحار الفاشية والنازية، إحياء وتقعيدا على أيدي بعض تلامذة «إي جاسيت» ومريديه من أمثال «خورليان مارياس»، فى كتابه: الأجيال من منظور المنهج التاريخى - Julian Marias: El metodo historico de las Generaciones (1948) ، ومن قبله بثلاثة أعوام «پدرو لائين إنترالغو» Pedro Lain Entralgo خاصة فى كتابه: الأجيال عبر التاريخ Las generaciones en la historia (1945) . ولعل تفسير ذلك أن أسبانيا لم تدخل الحرب العالمية الثانية كحليف للمحور، وإن استعانت صفوتها السياسية بالنازى لضرب الثورات الشعبية بداخلها، الأمر الذى لم يعرضها لما تعرضت له النازية من هزيمة، مما هيا الفرصة لإحياء الخطاب المحافظ للطبقة الوسطى الأسبانية - وإن يكن فى أشكال تعويضية (عن فقدان القدرة لدى هذه الطبقة على أن تكون فاعلة) تسربت بليبرالية جديدة خيالية تدعو «الجميع» فى أسبانيا إلى توحيد الرأى العام بما يتفق وتوجهها، مسهمة بذلك فى الهروب من مواجهة التناقضات الموضوعية فى المجتمع الإسبانى .

هكذا نجد أنه في الوقت الذي كان مفهوم الجيل، والدراسات المنظرة له في ألمانيا بمثابة «أداة» من أدوات الصراع الطبقي في المستوى المعرفي لدى أقطاب علم الاجتماع الألماني منذ نهايات القرن الماضي، وحتى وقتنا الحالي، فقد لعب هذا المفهوم في أسبانيا عند «إي جاسيت»، ومن ثم حواريه، بموقفهم الصفوي الكوزمبوليتاني، وتأثرهم الواضح بالكانطية الجديدة عن كراوزه، دورا تعويضيا بالنسبة للطبقة الوسطى الأسبانية محاولا أن يغطي على محنة عجزها عن قيادة الشعب الأسباني بعد انهيار نظامه الإقطاعي في ١٨٩٨. ثم لانبث أن نجد هذا المفهوم وقد انزلق إلى المستوى البيولوجي في التأريخ الأدبي الفرنسي ليدور حول «حزم» تواريخ ميلاد الكتاب على يدى «ألبير تيبوديه» -AI- bert Thibaudet و «إنري بير» Henri Peyre، كما يقرر بذلك الدكتور فتحى نفسه.

فإذا انتقلنا إلى السياق المصرى والعربى، فما يدعى «جيل الستينات» - على سبيل المثال - لا يفسر شيئا يمكن أن يمثل «وحدة» أيا كانت، تضم وعى المبدعين على مستوى الموقف الأدبي من تجربة حرب ١٩٦٧. إذ كيف يمكن أن يكون هذا الموقف، فى نهاية المطاف، «مشاركا» بين كتاب نقديين جذريين فى نقدهم، وآخرين تبريريين بإزاء الواقع الخارجى «الاجتماعى»، لمجرد أنهم نشأوا جميعا «فى فترات زمنية متقاربة»، وخبروا معا التطورات المهمة للأحداث الكبرى،، على حد قول الدكتور فتحى؟ ألا تتناقض هذه الرؤية التوفيقية والتلفيقية فى آن مع التعرف العلمى الدقيق على موقف العمل الأدبى بإزاء العلاقات الاجتماعية الموضوعية من خلال عمليات تفاعله مع أفكار المنخرطين

فى تلك العلاقات الاجتماعية عنها؟ وإذا كان هذا هو حال ما يدعى
جزافا «جيل الستينات»، فما بالك بالآفة التى استشرت الآن فى الأوساط
الأدبية، إذ صار يعرف الأديب نفسه بأنه يكتب على هذا النحو أو ذاك
لأنه «ينتمى» لجيل «السبعينات»، أو «الثمانينات»، أو «التسعينات»
(كذا!)؟!

وعندما يقول الدكتور فتحى: إن «الفئات العمرية التى تكون فى
مرحلة التشرب والتكون هى التى تخبر التجربة» (الاجتماعية - م.ى)
بصورة أعمق، وتكون أكثر تأثرا بها، سلبا وإيجابا، مما يخلق تمايزا بين
الأجيال المبدعة، ألا يؤكد بذلك على الرؤية الذاتية اللاواعية، أو الأقل
خبرة ووعيا للأديب بإزاء الواقع الاجتماعى الموضوعى، كى يميزه
بذلك «جيليا»، بدلا من أن يحاول أن يتتبع العالم التخيلى للأديب من
خلال تناوله الفنى لواقع العلاقات بين الناس وتصوراتهم عنها، وبذلك
يكشف لنا عن الدور الاجتماعى الذى يقوم به العمل الأدبى من خلال
تفاعله مع الذات المستقبلية له؟ وبعبارة أخرى، ألا يطمس هنا مفهوم
«الجيل» بتوحيده بين إنتاج الذات المبدعة «مهما كان اختلافها
جذريا»، البعد الاجتماعى للعمل الأدبى، كما يتمثل من خلال تفاعل
ذلك العمل ووعى متلقيه بإزاء واقعهم؟ فمع من يقف العمل الإبداعى
فى نهاية المطاف؟ هل ينبه المتلقين ويذكى إحساسهم بإزاء ما يجمع
فيهم إمكان التحرر والتجاوز إلى آفاق أكثر إنسانية ورحابة، أم يخدم
فيهم أى أمل فى ذلك، ويدعوهم إلى الاستسلام لواقعهم، والتعويض
عن إحباطاتهم باللجوء إلى «دعة» استهلاك الأحلام الوردية النكوصية
أو الضياع فى شظيات ما بعد الحداثة؟ ألا تكمن هنا هوية العمل الأدبى

الحقيقية، تلك الهوية التي يحددها إنتماؤه الاجتماعي «الموضوعي»، وليس مجرد ذاتية استقباله للتجارب والخبرات التي تعرض لها وهما أو «حقيقة»؟ أما مفهوم «الجيل»، فلا يمكن إلا أن يعوق استكشاف العلاقة العضوية بين عمليتي إنتاج الأدب واستهلاكه، بفصله لإنتاجه عن استهلاكه، ومن ثم بنفى إمكان إسهامه فى تثبيت أو تغيير العلاقات الاجتماعية عن طريق تفاعله مع وعى الأطراف المباشرة فى تلك العلاقة.

عودة إلى رواية الأجيال

إذا عدنا إلى مقدمة هذا البحث وجدنا أن التنظير لمفهوم «الجيل» فى بدايات علم الاجتماع المعرفى فى ألمانيا بالإضافة إلى مفهوم «الإرادة» عند «نيتشه» Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، الذى كان يتصور أنه بمقدور الذات الفردية أن تفرض نفسها على الواقع الاجتماعى، قد مهد للرواية السيكولوجية فى نهاية القرن التاسع عشر فى أوروبا، ولاسيما للزعة الرومانسية كما تمثلت فى تقنية رواية الأجيال عند «توماس مان»، تلك التقنية التى اطلع عليها أديبنا الكبير نجيب محفوظ قبل أن يشرع فى كتابة الثلاثية، ولعله فعل ذلك، كما كان يقول لنا فى أكثر من مناسبة، ليتعرف على «طريقة» صنع ذلك الصنف الخاص من جنس الرواية. وربما كانت تلك «الطريقة»، أو «التقنية» قد «استقرت فى أعماقه واستجابت لها نفسه» (...) بعد أن تناساها، كما كتب إلى فى عام ١٩٧٥، يصف طريقته فى الكتابة، فكانت من أسباب إقبال لجنة نوبل على ترجيح كفته، خاصة بعد أن كانت قد تعرضت بالنقد لهذه

التقنية، لما تبثه من رؤية سيكلوجية للعالم فى رواية الأجيال عنده
ودتوماس مان،، دراسة أكاديمية ناقدة، لاشبهة فيها لأية مجاملة،
نشرت فى نيويورك لكاتب هذه السطور عام ١٩٨٥ .

مراجع البحث

- Kjell, Espmark: The Nobel Prize in Literature: A Study in the Criteria behind the Choices, Boston Massachusetts, 1991.
- د. فتحى أبو العينين: مفهوم «الجيل» والإبداع، مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٨٨، ص ١٧٠ - ١٧٥.
- Mannheim, Karl: Das Problem der Generation, 1930 (مشكلة الجيل)
- Dilthey, Wilhelm: Die Geistige Kultur einer Generation, 1865
- (قلهم دلتاي: الثقافة الفكرية لجيل نوقاليس).
- Y Gasset, Jose Ortega: Espana Invertebrada, 1921
- (خوزية أورتيجا إى جاسيت: إسبانيا بلا عمود فقرى).
- Y Gasset, Jose Ortega: El tema de Nuestro tiempo, 1923.
- (إى جاسيت: مهمة عصرنا)
- Y Gasset, Jose Ortega: (director) Revista de Occidente, 1923.
- (مجلة الغرب، لرئيس تحريرها إى جاسيت)
- Thibaudet, Albert: Histoire de la Littérature Française de 1789 à nos Jours, 1926.
- [ألبير تيبوديه: تاريخ الأدب الفرنسى من ١٧٨٩ حتى العصر الحاضر (١٩٢٦)].

(إنرى پير: الأجيال الأدبية) Peyre, Henri: Le generations littéraires, 1948.

Pinder, Wilhelm: Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Euro
pas,
(فلهم پندر: مشكلة الجيل فى تاريخ الفن الأوربى).
1926.

- Marias, Julián: el metodo hitorico de las generaciones, 1948.

(خوليان مارياس: الأجيال من منظور المنهج التاريخى).

- Youssef, Magdi: Literary and Social Transformations: The Case of Modern
European and Arabic literatures, Proceedings of the Xth triennial congress of
the Inernational Comparative literature Asssociation, New York University
(August 1982), Garland Publishing Inc., New York, N.Y. 1985, vol. 1.

(مجدى يوسف: التحولات الأدبية والاجتماعية: حالة الآداب الأوربية والعربية، أعمال
المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن، نيويورك ١٩٨٥، المجلد الأول).

- مجدى يوسف: التداخل الحضارى والاستقلال الفكرى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٣.

جماعية الحلم أم فردية؟ (*)

الحلم نقد متخيل لواقع محبط، وعلى قدر الإحساس بالارتباط بهوم المجتمع يكون الحلم جماعيا، أما إذا طغى لدى الأفراد شعور بلا جدوى البحث عن مخرج، فإن الحلم الجماعي لا يلبث أن يتشردم لتحل مكانه الأحلام الفردية، كل يسعى لخلاصه، ولا شأن له بسواه، ولا بما هو آت. ومع ذلك فقد تتوارى الأحلام الفردية ليسود الحلم الاجتماعي في لحظة تاريخية معينة، كحرب أكتوبر مثلا، التي لم تسجل أثناءها حالة نشل واحدة في القاهرة. أما نشل الوعي، وهو الأخطر بكثير، فتضطلع به وسائل الإعلام، الحديثة ولا سيما في الغرب الذي تطبق معاييرها على أنها نماذج «مثالية» في أقطار ما يسمى «العالم الثالث».

فالسياسة الإعلامية الرسمية في البلاد الغربية، سواء كانت في الصحف، ولا سيما الصفراء منها (التابلويد) أو في المجلات المصورة،

(*) مجلة «سطور» عدد شهر مايو ١٩٩٩، ويعاد نشره هنا مع بعض الإضافات والتدقيقات (م.و.ي).

ووسائل الإعلام المرئية، تنحو إلى التركيز على الأحلام الفردية بالثراء السريع (ألعاب اليانصيب، ورهانات سباق الخيول التي تغلغت حتى في الذوق الفني، لدى عامة الناس الذين يقبلون على اللوحات التي تصور الحصان - بطل أحلامهم) ذلك أن العنصر الطاغى على المجالات التي يتداولها العامة في الغرب هو الحياة الخاصة للمشاهير والأثرياء - حلم البسطاء والمهمشين - أما الأفلام والمسلسلات الغربية الشهيرة فتركز على العمق، النفسى لدى البطل، أو البطل، حتى ليتلاشى فيه البعد الاجتماعى الموضوعى. من هنا أصبحت صناعة الصورة فى وسائل الإعلام الحديثة متخصصة، فى فبركة أحلام فردية تنأى بالمشاهد عن تصور إمكانية إشباع لحاجاته الفعلية عن طريق مشاركة أقرانه من بسطاء المنتجين المباشرين فى رفع الأسباب الموضوعية المؤدية لإحباطهم جميعا، كما أن الجوائز الغربية الكبرى التى تمنح فى مجال الأدب، وجائزة نوبل، على رأسها، إنما تركز على الأعماق النفسية لشخص الأعمال الأدبية، فى مقابل البعد الاجتماعى الموضوعى، وذلك حتى عندما تمنح لكتاب من أمريكا اللاتينية يفضحون فى أعمالهم بشاعة انتهاك حقوق الإنسان فى بلادهم من جانب الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، أو حين تمنح لـ «داريو فو» معبود شباب ١٩٦٨ فى أوربا - على ثورة مسرحه المتمرد على كل سلطة، لأنها ثورة شكلية جمالية لا تتجاوز التنفيس عن إحباطات البسطاء، بدلا من أن تبلور وعيهم لمجابهة أسس الإحباط المشترك الذى يعانون منه. ولا يعد نجيب محفوظ استثناء من القاعدة العامة التى تحكم اختيار لجنة

تحكيم جائزة «نوبل»^(١)، فكونه أهم روائي معاصر في العالم العربي ليس هو السبب الرئيسى لمنحه الجائزة في عام ١٩٨٨ ولا هي الترشيحات التي قدمت للجنة في شأن أعماله الأدبية، وإنما لوثوقها - أى للجنة - من أنه تأثر في الثلاثية - مثلاً - بتقنية الرواية السيكلوجية عند «توماس مان» متمثلة في «آل بودنبروكس»، تلك الرواية التي تجب من خلال تصوير تطور أجيالها في القرن التاسع عشر التحول الاجتماعى الموضوعى من الرأسمالية التجارية إلى الصناعية في ألمانيا، لتوحى إلى القارئ أن مرجع انهيار تجارة «آل بودنبروكس» ذاتى، بيولوجى، ونفسى فردى فى آخر المطاف:

ولعل اقتناع اللجنة بمحاكاة نجيب محفوظ فى ثلاثيته لتقنيات رواية الأجيال (بودنبروكس) عند «توماس مان» كان مصدره دراسة نقدية صدرت بالإنجليزية لكاتب هذه السطور عام ١٩٨٥ فى الفصل الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن فى نيويورك^(٢)، وقد كشفت هذه الدراسة عن تركيز كلا الأديبين على البعد الذاتى النفسى فى مقابل الاجتماعى الموضوعى من خلال تقنيات سردية مشتركة فى تصوير الأحداث والشخص و لم أكن أرشح فى

(١) انظر: إسمبارك شل: جائزة نوبل للأدب دراسة فى المحكات التى وراء اختيارات اللجنة، ١٩٩١ (مرجع سابق).

(٢) أرجو أن يغفر لى القارئ الكريم تكرار ومن ثم تماثل بعض الحجج التى أوردها فى هذا المقال السابق نشره فى مجلة سطور عدد مايو سنة ١٩٩٩ ص ١٠٤ - ١٠٥، مع ما كنت قد سقته من حجج فى الفصل الخاص بـ «نقد مفهوم الجيل» من هذا الكتاب ولعل مرجع ذلك إلى تنوع مجالات النشر وتعددتها مع ثبات على منهجية منطلقى التحليل.

دراستى هذه نجيب محفوظ بل كنت أنقد فيه وتوماس مان نزعتهما الصوفية الذاتية التى تبدد الوعى بالأبعاد الاجتماعية ذات الأثر الفاعل فى التغيير. وكان نجيب محفوظ قد كتب إلى وأنا فى ألمانيا عام ١٩٧٥ ما يفيد أنه قرأ «آل بودنبروكس»، وأنه «لا يدرى أى الأعمال أثر فيه أكثر من سواه، وإنما يجيب على ذلك العمل نفسه»، وإذا كان من الثابت - حسب علمى - أن دراستى المذكورة، التى اطلع عليها نجيب محفوظ وتحمس لمناقشتى فيها عام ١٩٨٦ كانت أول نقد منشور بأى من اللغات الأوربية يأخذ على نجيب محفوظ توجهه السردي الذاتى السيكلوجى، كما تمثل فى الثلاثية وبخاصة فى علاقة تقنية رواية الأجيال عنده بتلك التى أدت إلى أثر مقارب عند «توماس مان» فى روايته «آل بودنبروكس» التى حظى عليها بجائزة نوبل عام ١٩٢٩، فإنه يتعذر الآن، بل يكاد يستحيل الوقوف على إثبات ماضى موثق للعوامل التى دفعت لجنة «نوبل» لملحه الجائزة، إذ علينا أن ننتظر قرابة الأربعين عاما قبل أن يفرج عن وثائق مداولات اللجنة، ومع ذلك فليست التصريحات التى أدلى بها سكرتير هذه اللجنة وحدها، فى صورة تكاد تكون تبشيرية، حين زار القاهرة بعد حصول نجيب محفوظ على الجائزة، وإنما - بالمثل - ما نشر بدقة وصراحة عن محكات اختيار هذه الجائزة فى كتاب عضو لجننتها شل إسپمارك^(١)، يدعم بوضوح ما ذهبت إليه من تحليل.

(١) Kjell, Espmark : The Nobel Prize in Literature : A Study in The Criteria behind the Choices, Boston Massachusetts, 1991.

(إسپمارك شل : جائزة نوبل فى الأدب : دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات) ومؤلف هذا الكتاب عضو فى لجنة نوبل للأدب، كما أنه دونه بتكليف من اللجنة فهو يعد بهذا المعنى إعلانا صريحا عن معاييرها و«شروطها» الأيديولوجية.

ولقد حرص سكرتير اللجنة في زيارته للقاهرة على أن يؤكد على أهمية أن تعالج الأعمال الأدبية الجانب الشخصى الذاتى لدى أفراد المجتمع، وهو بالضبط ما يبدو أن لجنة الجائزة قد استوثقت من توفره عند نجيب محفوظ من خلال نقدى لتركيزه على هذا البعد الذى يشترك فيه مع توماس مان، ولا سيما فيما توحى به نهاية الثلاثية من «ثورة نفسية أبدية» توحد بين أبناء جيلها الأخير على اختلاف اختياراتهم وأحلامهم بإزاء قضايا مجتمعهم^(١) فعندما تجب الثورة النفسية إمكانات التغيير الاجتماعى، عندئذ يظل الوضع السائد على

(١) وهو ما تؤكد عليه فى نفس الوقت محكات اختيار هذه الجائزة التى ينص عليها كتاب «إسپمارك» (مرجع سابق)، وهو الذى نشر بعد صدور دراستى المذكورة بست سنوات (فى عام ١٩٩١)، إذ يقول على سبيل المثال - فى ص ١٠ من كتابه:

The Nobel Prize in Literature was not Pimarily a literary prize, the Literay quality of a work was weighed against its Contribution to humanity's Struggle "Toward the ideal"

(ليست جائزة نوبل للأدب جائزة أدبية فى المقام الأول؛ إنما توزن قيمة العمل (الأدبى - م .ى) مقابل إسهامه فى سبيل نضال الإنسانية «نحو مثل أعلى»).

قارن هذا التصريح المباشر من جانب عضو لجنة الجائزة وبتكليف منها بنقدى لثلاثية نجيب محفوظ المنشور بالإنجليزية فى نيويورك عام ١٩٨٥ فى الفصل الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن - مرجع سابق) الذى أخلص فيه (ص ٥٦) إلى أن :

"Justice in the Utopia of Naguib Mahfuz is nothing but the possibility to realize these eternal values (...) Indeed this very idealistic value system determines the apparently, very realistic, but in fact highly naturalistic, narrative technique in Mahfuz' trilogy.."

(ليست العدالة فى يوتوبيا نجيب محفوظ إلا إمكانية تحقيق تلك القيم الخالدة ...) والحقيقة أن هذا النسق القيمى شديد المثالية إنما يحدد تقنيات السرد فى الثلاثية التى تبدو واقعية وإن كانت فى الواقع طبيعية شديدة المحاكاة لـ «طبيعة» المجتمع (موضوع السرد، بما يمتضى فى موازاة له دون تجاوزه روائياً).

ما هو عليه والعمل الأدبي الذي يساعد على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية الرئيسة من خلال تقنياته التي تزيح المحور الاجتماعي لتغرقه في الأغوار النفسية لشخصه حتى نكاد ألا نتبينه، «يستحق» من وجهة نظر جائزة دولية من طراز «نوبل» أن يروج له عالمياً، فمحكات اختيار لجنة هذه الجائزة تنبئ عن سياسة ثقافية يعينها في المقام الأول أن تساعد تلك الرؤى المتخيلة في الأعمال الأدبية المروج لها، على عدم تعويق إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السائدة في عالم اليوم على مستوى العالم كله، وبكل ما تفصح عنه أو تضمّره من مصالح اقتصادية متناقضة أو لاعقلانية، فكلما ساعد الأدب على استغراق الأفراد، كل في عالمه وأحلامه الخاصة، أو جعلهم يغرقون هموم العالم في أغوارهم الذاتية، على الطريقة الوجودية، عند «سارتر» مثلاً، أتيحت الفرصة لتسييد آليات السوق العالمية على الجميع، ولعل سؤالاً افتراضياً أخيراً يوضح ما أعنيه : هل كان يمكن أن يمنح «برتولت برخت» - مثلاً - جائزة كـ «نوبل» على مسرحه الكاشف لدواعي تغيير العالم حتى يصبح أكثر عدلاً وعقلانية، ومن ثم أكثر أملاً في تحقق الحلم بإنسانية حقيقية على هذه الأرض؟

نجيب محفوظ.. ثراء التقنية وغربة الشخصيات (*)

بقلم: د. عازي على عازي

في «سطور للمناقشة» (...) حاول الدكتور «مجدى يوسف» أستاذ الأدب المقارن، تقديم صورة لأدب نجيب محفوظ تتطابق مع قراءة نقدية سابقة له قدمها عام ١٩٨٥ للمؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن، ينتقد فيها تأثره بالبعد الذاتى النفسى فى مقابل الاجتماعى الموضوعى، واهتمامه بالثورة النفسية للأفراد، والتي تجب إمكانات التغيير الاجتماعى، ويربط الدكتور مجدى هذا الاكتشاف النقدى بمؤامرة العولمة التي ترمى إلى استغراق الأفراد فى عوالمهم الخاصة الذاتية بعيداً عن التأثير فى محيطهم الاجتماعى، ويعتقد الكاتب أن فوز

(*) مجلة «سطور» يونيو ١٩٩٩.

محفوظ بنويل كان نتيجة لاستخدام تقنية الرواية السيكولوجية كما عند «توماس مان» وبالذات فى رواية «بودنبروكس»، وكذلك روايات الأجيال الشهيرة عند تولستوى وزولا وغيرهما.. وأعتقد أن هذه الرؤية لأدب محفوظ قد شابها شيئان، الأول، أنها اعتبرت - ضمناً - أن روايات محفوظ تنحو ذلك المنحى النفسى فى رواية الشخصيات، وهذا غير صحيح فأعمال نجيب محفوظ تشهد على ثراء وتنوع، فقد استطاع فيها دخول عوالم فنية مختلفة من الرواية التاريخية (عبث الأقدار - رادويس - كفاح طيبة) إلى الرواية الاجتماعية الواقعية (القاهرة الجديدة - خان الخليلي - زقاق المدق - السراب - الثلاثية) إلى الرواية الخفية والرمزية والنفسية (أولاد حارتنا - اللص والكلاب - السمان والخريف - الطريق - الشحاذ - المرايا - ميرامار - الجريمة) . واعتمد على تيار الوعي وتعدد الأصوات فى أعمال أخرى (يوم قتل الزعيم وميرامار - إلخ) وكتب السيرة الذاتية والصوفية والمستقبلية والتركيبية أى أن نجيب محفوظ من الغزارة بحيث لا يمكن النظر إليه من نافذة واحدة، وإذا كان الناقد الدكتور مجدى يوسف قد توقف بدراسته عند منتصف الثمانينات فى إبداع محفوظ، فأين موقع رواياته التى أنتجها بعد ذلك التاريخ (الباقى من الزمن ساعة - حديث الصباح والمساء - صباح الورد - قشتمر - الفجر الكاذب - يوم قتل الزعيم) .

أما النقد الثانى على نقد الدكتور مجدى فيتمثل فى محاولته اقتلاع الرواية المحفوظية من سياقها التاريخى والواقعى لوضعها فى سياق مختلف تماماً، فمن المعروف أن روايات الأجيال وروايات الشخصية كانت تشكل رواجاً كبيراً بعد الحرب العالمية الأولى والثانية لأسباب

تاريخية وفلسفية ونفسية وإبداعية أيضا وليست المسألة قاصرة على
توماس مان وتولستوى، فقد شملت روائيين من مختلف الثقافات قبلهم
فيتزجيرالد وتوماس هاردي وكاواباتا وقلوبير وديكنز.. إلخ. أما رواية
الشخصية فهي موجودة منذ بوكاشيو في القرن الرابع عشر حتى نجيب
محفوظ، فلماذا يعتقد الدكتور مجدى يوسف أن رواية الشخصية جزء
من تقنية الرواية السيكلوجية وليست الاجتماعية؟ فالرواية - عموما -
أحدثت ثورتها الفنية لأنها نقلت مركز الاهتمام من البلاط الملكى القديم
إلى الطبقات الدنيا، فأزالت الاعتقاد الأرسطى بموضوع المأساة الذى
قصره على نكبات النبلاء واعتبرها أعلى مستويات الأدب، أما مآسى
العامة فهي فى المرتبة الأدنى كفن ومن هنا كانت دعوة «ديدرو»
لتراجيديا الطبقات الوسطى والفقيرة، فالشخصية فى مجال الرواية
تحقيق لحالة (الحن) وليست منفصلة عن سياقها الاجتماعى ورواية
الشخصية ليست مجرد رسم أحادى للشخصية على الصعيد النفسى
والذاتى بل تحمل قدراً من التعدد والتلون والتنوع الذى يعكس صورة
المجتمع، فشخصية «عيسى» فى «السمان والخريف» أو «كمال
عبدالجواد» فى الثلاثية أو «عرفة» فى «أولاد حارتنا» أو «على طه» فى
«القاهرة الجديدة» و «أحمد راشد وأحمد عاكف» فى «خان الخليلي»
و «سعيد مهران» و «رءوف علوان» فى «الرص والكلاب» أو «عمر
الحمزاوى» فى «الشحات»، ومع «عثمان خليل»، هل كانت كل هذه
الشخصيات تعبيراً ذاتياً خاصاً بنفسها، أم كانت تمثل فى جوانبها
المتعددة صورة مجتمع يمر بالتناقضات والتحويلات؟!

لكن هذه الملاحظات على نقد الدكتور مجدى يوسف لا تسقط
أهمية ما ذكره عن أدب نجيب محفوظ لأسباب كثيرة، منها أن نقد

محفوظ يتم بطريقة احتفالية موالديه، تحمل قدرا من التواطؤ الجماعى الذى لا يفيد الكاتب أو المتلقى على السواء، وربما يرجع ذلك لطبيعة نجيب محفوظ المسالمة على المستوى الشخصى، وزهده البراجماتى عن إعلان الموقف سواء فى الإبداع أو الحياة ويظهر ذلك فى ببايوجرافيا أعماله الروائية، فهو قبل الثورة حينما كان الشارع يغلى طالباً للاستقلال كان عاكفا على الرواية التاريخية، وحينما تحقق الاستقلال بالثورة كتب عما قبلها، وحينما انتهت الثورة بوفاة قائدها كانت أعماله نقداً عنيفاً لها وهكذا بالإضافة إلى غياب الضمير الاجتماعى لأبطاله وافتقارهم جميعاً البوصلة الصحيحة من وجهة نظره كراوسارد.

لم يحل الأبطال تناقضاتهم لكن نجيب محفوظ المسالم - اجتماعيا وسياسياً - قد حل جميع تناقضاته فى صعوده كمبدع - مثلما حاول أبطاله الثورة من أجل صعودهم الاجتماعى لا من أجل صعود المجتمع.

وفى محاولته ربط حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل بتقنية الرواية السيكلوجية الفردية، وعلاقتها بالعوامة الجديدة فى تفكيكها الاجتماعى وتلبيتها متطلبات الفرد الاستهلاكية على حساب مجتمعه فأعتقد أن الناقد الدكتور مجدى يوسف كان شديد التفاؤل فى تأويله، فمع تسليمنا بطول قامة محفوظ الروائية، إلا أن التفسير الاجتماعى والسياسى لا التقنى - كما يرى الدكتور مجدى - كان هو الفيصل فى اختياره لنوبل ولا أقصد - بالطبع - مواقفه السياسية والاجتماعية أو حتى

مواقف شخصيات رواياته، فقد سيطرت العدمية والاغتراب على الجميع، صاحب العلم، وصاحب الدين ومرئاد الحانة، لكن العمل السياسى فى تقديرى - ربما كان الحافز الرئيسى للاختيار والذى تم بطريقة مفاجئة سواء فى ترشيح (إيفى شيفتيل) له فى فبراير ١٩٨٨ أو أندريه مايكل فى «مجازين ليتيرير» مارس ١٩٨٨، رغم أن يوسف إدريس كان مرشحاً منذ عام ١٩٨٥، وقد سبق هذا التاريخ احتفاء الكتاب اليهود بمحفوظ ومسارعتهم لترجمته للعبرية (سيجيف وسوميخ وبيلد ومناحم كابلوك) وربما كانت تلك الأسباب التى ليس لها علاقة مباشرة بنصوصه الروائية عاملاً فى ترشيحه وأعتقد أن ذلك قد ظلم نجيب محفوظ كثيراً. والحقيقة أيضاً - أنه قد استكان لهذا الظلم فى مواقف شديدة الغلو ضد المكاسب الاجتماعية والثوابت الوطنية والقومية وإذا كانت انحيازاته فى السابق قد طرأت عليها تحولات دراماتيكية فإن انحيازاته الراهنة قد شهدت - منذ منتصف الثمانينات على الأقل - نوعاً من الثبات لم نعرفه عند محفوظ، ولم تجب عليه التأويلات النقدية التى جاءت فى ترشيح أندريه مايكل له (عدد ٢٥١ عام ٨٨ مجلة ليتيرير) حينما قال : «إن هناك عمومية فى الوصف أضفت على صور محفوظ تجريدية جعلت نسيج وصفه مختلفاً عن نصوص الواقعيين الذين تأثر بهم مثل بلزاك وفلوبير، ويرجع ذلك إلى فقر البيئة الاجتماعية وخلوها من كثافة الأشياء، فخلط «مايكل» بين بيئة السرد المحفوظى والبيئة الاجتماعية الواقعية..

وتبقى بعض الأسئلة....

(١) هل كانت «نوبل» تتويجاً للجهود الروائية والإبداعية المصرية والعربية أم كانت لمحفوظ فقط؟

(٢) هل استثمر محفوظ الجائزة لصالح مجتمعه وقضاياها؟

(٣) هل يتساوى محفوظ في الضمير الثقافي الغربي مع ابن سينا وابن رشد وابن خلدون؟

(٤) هل تعطى الجوائز - غالباً - لأسباب تقنية أو جمالية محضنة؟

وأخيراً : لقد كان لكاتب هذه السطور محاولة سابقة في ممارسة النقد الجاد لمحفوظ في إطار محاكمة رموز العصر (جريدة الدستور) .. وربما كانت مداخلتي هذه انتقالا من الحدة إلى الحيدة والفضل للدكتور مجدى يوسف ولمجلة «سطور» .

وتعقيبى عليه:

فى النقد الدون كىخوتى! (*)

فى رائعته «دون كىخوته» التى أشاع بها سىرفانتس، أو كما يدعوه أهل بلاده أسبانيا «ثرفانتس»، البهجة فى أنحاء المسكونة، جعل المؤلف «بطل» روايته ينازل طواحين الهواء أينما دارت بها الرياح، وقد صارت شهرة هذه الرواية من خلال رمزها لمناطحة نقائض وهمية لا وجود لها سوى فى ذهن صاحبها وهى خصلة قد يبررها البعض بسوء الفهم فى حياتنا اليومية، ومن ثم فهو فى رأى هؤلاء خطأ «بشرى» وارد، ولكن إذا جاز اعتقار مثل هذا السلوك الكوميدى فى هذه الحالة فكيف يمكن اغتفاره فى أمر فكرى ذى دلالة عامة تتجاوز المقاصد الفردية أو العابرة؟

(*) صياغة موسعة لما سبق نشره بمجلة «سطور» عدد شهر أغسطس ١٩٩٩.

دار هذا التساؤل فى ذهنى وأنا أقرأ «نقد، الأخ عزازى على عزازى
لمقالى المنشور فى عدد «سطور» (مايو ١٩٩٩) تحت عنوان : قضية
للمناقشة : جماعية الحلم أو فرديته؟، فقد قفز الأخ عزازى مباشرة من
القضية الأساسية المطروحة للمناقشة إلى النموذج الذى أردت أن
«أجسدها» من خلاله، وإن كان ليس هو القضية فى حقيقة الأمر، بل
أحد الأمثلة العينية الممكنة لمناقشتها على نحو أقل تجريدا.. أما القضية
فهى : هل يكون حلمنا الناقد لواقعنا جماعيا يستهدف رفع مصدر
الإحباط المشترك الذى يعانى منه مجموع البشر؟ أم ينحصر حلم كل
فى خلاصة الفردى وكأن لسان حاله : أنا وبعدى الطوفان؟! وخلصت
من هذا التساؤل إلى أن ثمة مؤسسات إعلامية مهيمنة على الرأى العام
وجوائز دولية سخية تنحو ليس فقط لدعم الاتجاه النفسى الذاتى الأخير
فى إنتاج عدد من كتاب القرن العشرين، وربما القرن الحالى بالمثل،
وإنما بنفس القدر للترويج لصورة متخيلة للعالم يكون الفيصل فيها
موقف الفرد بأعماقه النفسية فى مقابل العلاقات الاجتماعية السائدة
دونما أية محاولة لاتحاد الذوات الفردية فى مجابهة المصدر العام
لإحباطها جميعا. وأن جائزة «نوبل» التى يسيل لعاب الكثيرين لمجرد
ذكر اسمها، إنما تنحو ذلك النحو المؤسسى للترويج لثقافة «السلام» التى
من أجلها أنشئت : ثقافة المحافظة على العلاقات الاجتماعية السائدة،
ولو أدينت «أخلاقيا وخارجيا» ممارساتها البعيدة كل البعد عن احترام
حقوق غالبية البشر الذين تسحقهم آليات السوق العالمية، طالما أن هذه
الإدانة لا تلمس عصب الداء، وإنما تهيم فى «أعماق» ذات صاحبها..

هذه هي القضية الرئيسية التي أردت بطرحي لها أن أنبه إلى الترويج المؤسسي واسع النطاق على مستوى العالم للحلم بالخلاص الفردى فى مقابل تخلص مجموع البشر مما يعرض غالبيتهم لوحشية السوق العالمية، وأن جائزة «نوبل» فى الأدب ليست بعيدة تماما عن أهداف جائزة «نوبل» فى الاقتصاد.. وأنها عندما تختار أديبا بقامة نجيب محفوظ، لا تختاره لمجرد أن عليه إجماعاً كأهم روائى عربى، وإنما لأن عالمه الروائى التخيلى يكرس الرؤية التى تحرص الجائزة على الترويج لها عالميا : خلاص الأفراد كأفراد، وثورتهم النفسية المستهدفة لـ «صعودهم الاجتماعى لا من أجل صعود المجتمع».. وليس هذا المقتطف الأخير من مقالى المشار إليه فى عدد مايو من مجلة «سطور»، وإنما من مقال الأستاذ عزازى على عزازى الذى أراد أن «ينقدنى» فيه فى مقاله المنشور بعدد يونيو من المجلة نفسها! فأين مجال عدم الاتفاق إذن، ولا أقول «النقد»!! فلم يكن هدفى أبدا أن أشكك فى ثراء العالم الروائى عند نجيب محفوظ، وإنما أن أسلط الضوء على المحور الرئيس فى أعماله الذى حرصت جائزة «نوبل» على الترويج لرؤيته النفسية المثالية للعالم على مستوى العالم^(١)، بينما لا يمكن أن نتصور لها أن تروج لرؤية تدعو لتغيير مصدر بلاء العلاقات الاجتماعية غير الإنسانية كما يكشفها ويعربها مسرح الكاتب العالمى

(١) راجع إسپمارك شل : جائزة نوبل فى الأدب: دراسة فى المحركات التى وراء الاختيارات، مرجع سابق، خاصة الفصل الأول الذى يحمل عنوان A lofty and Sound Idealism (مثالية مترفعة وسليمة) حيث يؤكد - مثلاً - فى ص ٩ على ضرورة توفر «مثالية فى فلسفة الحياة ومفهومها، emphasis on idealism (...) لدى المرشح لهذه الجائزة، «of Conception and of philosophy of life»

«برتولت برخت، مثلاً.. وفي هذا الصدد لابد أن أوضح الأسس المنهجية لتحليلي هذا : فإذا كان المجهر هو أداة التعرف على ما لا يرى بالعين المجردة في العلوم الطبيعية، فإن التجريد هو وسيلة فرز المعالم الأساسية وسط خضم الظواهر المختلطة والمتشابكة في العلوم الاجتماعية والثقافية.. وإذا كان العمل الأدبي في إنشائه لصورته التخيلية للعالم ينحو بتقنياته «الداخلية» لتجسيدها في حالة تشابكها وتلاحمها، فإنه يتعين على الناقد - في رأيي - أن يجرد المنحى الذي سعى الكاتب لتجسيده ليغلب في مسار العمل على جميع المناحي المغايرة في موقفه التخيل من العالم، ذلك الموقف الذي يحاور به المؤلف مواقف المتلقين وتفسيراتهم ورؤاهم لما ينخرطون فيه من علاقة مع المجتمع والطبيعة، أو بالأحرى من علاقة مع الطبيعة تتوسطها علاقاتهم مع سواهم من أعضاء المجتمع في إطاره المحلي ثم القومي فالعالمي..»

فليست القضية هنا هي مدى ثراء العالم الروائي عند نجيب محفوظ، وهي التي انبرى الاستاذ عزازي للدفاع عنها فيما لا يختلف أحد حوله بما فيه كاتب هذه السطور.. وإنما أي رؤى للعالم يكرسه عالم نجيب الروائي : صعود الفرد أم صعود المجتمع، وهنا يسلم الأخ عزازي معي بأن المنحى الأول هو الذي يغلبه عالم نجيب على الثاني، ففيم وجه الاختلاف، ولا أقول «النقد» إذن؟! أما إذا كان هنالك اختلاف حقيقي بين الأخ عزازي وبينى فهو في منهجية القراءة والتحليل، ومن ثم في أدوات كل منهما..»

وأما العوامل السياسية المباشرة الخارجية بالنسبة لأعمال محفوظ الروائية، كترجمته إلى العبرية، أو انفتاحه على العوالم الروائية والأدبية لكتاب «الطبقة الوسطى»، في الغرب، فليست - في رأيي - هي السبب الرئيس في اختياره من جانب لجنة الجائزة، لأن ما تحرص على الترويج له عالميا هو رؤية العالم من خلال تقنيات أعماله، وليس عن طريق مواقفه السياسية المعلنة، أو مواقف الآخرين منه، إذ أن اللجنة لا شك قد رعت درس «جورج لوكاتش» حين أوضح تحليله لأعمال بلزاك الروائية، أنها كانت تنفي الحكم الملكي من خلال تقنياتها الداخلية، على الرغم من أن بلزاك كان حريصا على إعلان ولائه للملكية في تصريحاته العامة..

أما عن الأسئلة التي أنهى بها الأستاذ عزازي مقاله المذكور فأجيبه عليها بإجمال بعد إعادة طرحها لمن لا يريد الرجوع إلى مقاله:

- هل كانت «نوبل» تتويجا للجهد الروائي والإبداعي المصري والعربي أم كانت لمحموظ فقط؟

إجابتي عن هذا السؤال مركبة فالجهد الروائي والإبداعي العربي الحديث لم يعترف به في الغرب سوى منذ منتصف الستينات.. وقد شامت الصدفة المحضنة أن أكون شاهدا ومشاركا في اختراق حائط التحفظ الشديد على الاعتراف بأية قيمة لأدبنا العربي الحديث في جامعات ألمانيا الاتحادية، وهو ما أدى إلى تغيير وجهتي البحثية كما سنرى. كان ذلك في أوائل الستينات عندما كنت أستعد للحصول على الدكتوراه في علم النفس من جامعة كولونيا بألمانيا.

ولما كان يتعين على الطالب، حسب لائحة الدكتوراه هناك، أن ينتظم - بالإضافة لفرع تخصصه الذي سجل فيه رسالته - في درس فرعين آخرين مختلفين، فقد اخترت الأدب العربي كواحد منهما، ظناً مني أنه الأيسر والأقرب إلى ولكنى فوجئت بأن أحدث ما يدرس فيه لا يتجاوز «الأحكام السلطانية» للماردي، و«مقدمة» ابن خلدون، أما ما تلى ذلك من آداب العرب فلم يكن له أي تقدير أو اعتراف ليس في جامعة كولونيا وحدها، وإنما في جميع الجامعات الألمانية آنذاك. لذلك وجدت نفسي مستغفراً للرد على هذا الاستبعاد الذي يتضمن رفضاً ليس فقط لأدبنا العربي الحديث، وإنما بالمثل لشخصيتنا الحضارية المعاصرة برمتها، وعندما توفي العقاد ألقيت محاضرة عامة عن حياته وأعماله في جامعة كولونيا (عام ١٩٦٤) حضرها إلى جانب أساتذة علوم الاستشراق بها سفيراً مصر والعراق في بون آنذاك ثم رحت أنشر في المجلات والصفحات الثقافية بالصحف الألمانية عن الأدب والمسرح العربي الحديث، إلى أن اتصل بي في ذات يوم من عام ١٩٦٥ رئيس قسم الدراسات الشرقية بجامعة كولونيا، طالباً مني أن أقوم بتدريس الأدب العربي الحديث والمعاصر بنفس القسم والجامعة.

وهكذا أصبحت أستاذاً لتلك المادة المستحدثة منذ تلك السنة ولم أكن حاصلاً على الدكتوراه، فقد حصلت على تلك الدرجة بعدها بعشر سنوات من كلية العلوم الاجتماعية بجامعة «بوخوم» بألمانيا، والسرف في عدم إسراعي بالحصول على هذه الدرجة (الدكتوراه) أنها كانت أقل علمياً وإدارياً من الدرجة التي كنت معينا عليها كعضو بهيئة التدريس بل إنني، وقبل حصولي على هذه الدرجة، كنت أكلف من مجلس الكلية

بالإشراف العلمي على طلبة الدكتوراه في التخصص الجديد الذي أنشأته .

أردت بهذا الشرح أن أجيب عن جانب من السؤال الثالث الذي طرحه الأستاذ عزازي في نهاية مقاله : هل يتساوى محفوظ في الضمير الثقافي الغربي مع ابن سينا وابن رشد وابن خلدون ؟

من الواضح أن مسألة «التساوي» هذه ليست مطروحة في الأصل، وذلك بغض النظر عن مستوى أو مجالات إداع كل من ابن سينا وابن خلدون ونجيب محفوظ. فالسياق الاجتماعي الثقافي الذي كان سائدا في عصر ابن سينا وابن رشد، وأثرهما الفاعل في الفكر الغربي آنذاك، يختلف اختلافا جوهريا عن السياق الذي تروج فيه المراكز الغربية لأحد آداب المجتمعات المهمشة في عالم اليوم. فمعايير التقييم ومحكاته تخضع للإطار التاريخي الاجتماعي الذي ينظر من خلاله إلى العمل الثقافي.

أما بالنسبة لنجيب محفوظ فمنحه جائزة «نوبل» لم يقتصر على الترويج لرؤية معينة للعالم على مستوى العالم، وإنما أسهم بالمثل في تنبيه العالم بأهمية الثقافة العربية المعاصرة، وإن كان ذلك أثرا جانبيا لمنح الجائزة وليس هدفها الأساسي في تقديرى، وهو ما جعلنى أسارع بتهنئة الأستاذ نجيب على الجائزة بمجرد حصوله عليها، على الرغم من اختلافى معه في رؤاه التخيلية للعالم. وما كان يمكن لأديب عربى، ولو كان فى حجم نجيب محفوظ، أن يحصل على هذه الجائزة فى نهاية الثمانينات لولا الجهود التى بذلت فى المعاقلة الفكرية للغرب.

منذ منتصف الستينات، ففي الوقت الذي كنت أقدم فيه الأدب العربي الحديث والمعاصر في جامعة كولونيا، كان «چاك برك» يفعل الشيء نفسه في «الكوليج دوفرانس» بباريس، وقد بدأ في إثر ذلك الاهتمام بأدبنا الحديث في كل من بريطانيا والولايات المتحدة.

لى عتاب أخير أبعث به إلى الأستاذ نجيب : قرأ أحد الحرافيش مقالى «جماعية الحلم أم فرديته»، الذى نشر فى مجلة سطور (عدد مايو ٩٩)، على الأستاذ نجيب فى إحدى جلساته الأسبوعية، ولكنه عندما طلب منه أن يعقب على ما جاء فيه من تحليل، أعرب عن عزوفه عن التعليق، ومع ذلك فهو لم يعزف عن إبداء الرأى فى النقاش الذى كان دائراً آنذاك حول رواية «الخبز الحافى» لمحمد شكرى عندما حاوره بشأنها محمد سلماوى (نشر ذلك فى مربع حوارات نجيب محفوظ، بصحيفة الأهرام)، فهل يعد هذا الخيار فى التعقيب من عدمه مؤشراً متسقاً مع اهتمامات الأستاذ نجيب!!؟

في منهجية التفاعل مع ثقافة «الأخر» (*)

حمل الصديق الشاعر مهدي بلندق في «أخبار الكتاب» على «سعى البنيوية» للكشف عن القوانين الحاكمة للعلاقات في أنظمة اللغة والأنثروبولوجيا، والاقتصاد والأدب.. وغيرها شريطة استبعاد الفاعل أيا كانت هويته.

ويحتج الأستاذ مهدي على هذا المسمى البنيوي التثبيتي مفضلاً عليه تفكيكا لبنيوية يفصح عن تحولاتها التاريخية حتى لو ادعى خطابها المباشر عكس ذلك. وهكذا قد يستلج قارئ مقال الأستاذ مهدي أن الأمر يتعلق بالدفاع عن التفكيك مقابل محاولات التعرف على البنية، وهو الأمر الذي بحاجة إلى شيء من إعادة النظر لا سيما وأن أسدء المعركة التي دارت حول البنيوية، أخيراً، لدينا مازالت قائمة!

(*) نشر في مجلة الهلال عدد فبراير ٢٠٠٠ تحت عنوان مختلف: أسدء المعركة حول البنيوية، ويصاد نشره هذا أساساً لتوضيح السبل المنهجية التي أقترحها للنارل تنظيرات وحلول «الأخرين».

فلا بد أن تميز أولاً بين «البنية» و«البنائية»، إذ أن الأولى موجودة في مختلف ظواهر الطبيعة الأولية أو الثقافية (الإنسانية) سواء تعرفنا عليها أو لم نتعرف، كل ما هنالك أن وسائل وأدوات التعرف عليها هي التي تختلف حسب موضوع الدرس، فحين يستعير «جريماس» - مثلاً - مصطلحات العلوم الطبيعية الدقيقة لتوصيف عملية التعرف على علاقات «النص» «الداخلية»، فهو بذلك يحاول أن «يثبت» بما ليس الثبات من طبيعته (موضوع الوعي) حتى يتمكن من تشرح العلاقات «الحاكمة» لبنية عملية التعرف على الموضوع من خلال التقاط «صورة» له، أو عدد من «الصور»، ثم الفضي قدماً في اكتشاف علاقات هذه الصورة / النص المفارقة بطبيعة الحال للموضوع الذي تصوره. وهذا يمكن أن يحدد العلاقة بين «البنية» و«العملية». فالأولى كامنة في الثانية، لأنها في تحول مستمر، أما النظريات «البنائية»، فتحاول تثبيت نص «البنية» قد يكون أدباً وقد يكون عمارة أو طقساً اجتماعياً، حتى يتمكن من الناحية الإجرائية من التعرف على علاقاته الداخلية التي تدعى أنها «بنية». ولعل الأسس الفلسفية التي شيد عليها «جريماس» نظريته الساعية لاكتشاف دلالة البنية خاصة في النصوص الأدبية. بالمعنى الواسع للكلمة - يوضح لنا منهجه - فهو ينهض على المنطلق الفلسفي الظاهراتي (الفينومينولوجي) «لإدموند هوسرل»، وعلى قواعد المنهج في علم الاجتماع «لإميل دوركايم». وكلاهما «هوسرل» و«دوركايم»، على اختلافهما الإجرائي، يشتركان في أمر أساسي، وهو الصدور عن «الوعي»، الكامن بالموضوع الخارجي، وليس عن الموضوع ذاته. أي بعبارة أكثر تجريداً عن الذات وليس عن الموضوع. لذلك

فالأدوات الإجرائية التي يصدر عنها «دور كايم» - مثلا - في التعرف على «الوقائع الاجتماعية» تقوم على رصد استقبالها في وعي المنخرطين في العلاقات الاجتماعية - وذلك مثلا - باستبيان آرائهم حولها. وعند «جریماس» نجد أن الأدوات التحليلية التي استعار بعضها من العلوم الطبيعية، سعيا لدقة توصيف العلاقات الداخلية الحاكمة للنص (الذات) وليس الموضوع الخارجي بالنسبة لذلك النص، نجد أن لذلك «مبرراته» الإجرائية التي تكمن في ضرورة تثبيت عملية التحول المستمر للموضوع في جدلية محاولة الذات للتعرف على «بنيتها». فالنص تثبيت إجرائي تعسفي لما لا يحتمل ذلك، ولكن كيف يمكن التعرف على علاقاته «الداخلية»، دون أن يثبت؟! وهو في ذلك يشبه محاولة التقاط صورة فوتوغرافية لحدث تاريخي في عملية صيرورة مستمرة، إذ يصعب التعرف على الحدث إن لم يسجل في تلك الصورة. وموضوع التفسير البنيوي إذن هو «الصورة» الملتقطة للحدث، وليس الحدث نفسه. لذلك وباعتراف «جریماس» نفسه في لقاء معه في السبعينيات، فنظريته «البنيوية» ليست «علماء»، وإن استعانت بأدوات العلوم الطبيعية لتحليل «النص». أما بنيوية «ليفى شتراوس» فتقوم أساسا على تحليل العمليات الثقافية في طقوس الشعوب التي ندعى «بدائية» من خلال إدراك الشيء كعلاقة بينه وبين ما هو ليس ذلك الشيء. وبغض النظر عن النتائج التي توصل إليها كل من «جریماس» في اللغة - «ليفى شتراوس» في الأنثروبولوجيا، فلا شك في أن الجهود البحثية التي قام بها كل منهما قد أسفرت عن «تراث» لا يجوز الإخلاص في اتباعه من جانب أى باحث، وإلا صار مطبقا ميكانيكيا لنظريتيهما كما لا يجوز

فى الوقت نفسه تجاهل هذا التراث البحثى ورفضه تماما، اعتمادا على
ثغراته وتناقضاته الداخلية. إنما يجدر بالباحث الداه إدراكا منه للحدود
الأيدولوجية والإجرائية لذلك التراث «البنوي»، أن يستعين على نحو
نقدى ببعض عناصره وأدواته المفاهيمية دون التقيد على أى نحو بما
حاول تكريسه أصحاب النظريات البنوية من طقوس بحثية، وذلك سعى
منه - أى الباحث - لتحويل هذه الأدوات الإجرائية - بعيدا عن أسسها
الفلسفية التى قامت عليها - لتوصيف أدق لظواهر جديدة يبحث عن
علاقات بنيتها لا أن يفرض عليها أية نظرية «بنوية» مسبقة.

وقد فعلت شخصيا ذلك مع بعض أدوات (جريماس) التحليل، كأداة
رصد علاقة التماثل بين العلاقات الداخلية للنص «الايذومرفى»، وهو
مفهوم مستعار فى الأصل عن العلوم الطبيعية - لأجلها، أى هذه
«الأداة» المفاهيمية، تصير عندى - بعد تحويلها - وسيلة للتحديد الدقيق
لعلاقة تماثل متوتر بين العلاقات الاجتماعية (الموضوع)، التى تتفاعل
معها العلاقات داخل النص من خلال تفاعلها والوعى السائد بالعلاقات
الموضوعية خارجه. وسوف أعود لتوضيح ذلك فى مناسبة أخرى. ما
أردت أن أقوله هنا على أية حال هو أنى استعنت بـ «جريماس»
وتجاوزه منهجيا فى آن. ولكنى ما كنت قادرا على تجاوزه لو أنى
قصرت عن التعرف النقدى على أسسه الفلسفية التى انطلق منها. وإذا
كان بعض الكتاب يفصح عن توجهه المعرفى «الفلسفى»، فالبعض
الآخر لا يفصح، وهنا يتعين على الباحث أن يستكشف بنفسه من خلال
العمل المطروح، سواء أكان نظريا، أو إبداعا تخيليا، المنطلق المعرفى
الكامن فيه.

وما كان «ديريدا» - الذى زار القاهرة بدعوة من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة - قادرا على تجاوز النظريات البنيوية لولا أنه استخلص أولا منطلقاتها المعرفية والفلسفية، لىختلف معها من منظور التحول والنفى فى مقابل التثبيت الإجرائى الذى كرسه البنيوية.

أما علاقة النظريات البنيوية أو التفكيكية بثقافتنا العربية المعاصرة، فقد صارت فى معظمها صادرة عن الإطار النظرى والأدوات الإجرائية لتلك النظريات لا عن الثقافات الاجتماعية فى نسبة خصوصياتها بينما أقصى ما يمكن الاستفادة به من هذه النظريات هو طمس معالم البنية الموضوعية الخاصة بها بدلا من تجلية التعرف عليها. فتراث البشرية كله بين أيدينا، ولكن الإفادة الحقة منه تستوجب منا - فى رأى - ألا نصدر إلا عن موضوع الدرس، وهو المختلف الموضوعى فى ثقافتنا الاجتماعية دائمة التحول إلى الأفضل أو الأسوأ حتى نتمكن من تطويره وتجاوزه من داخله إلى كيف وآفاق مختلفة. وعندما أتحدث عن «ثقافتنا الاجتماعية العربية»، فإننى أعنى بذلك التعدد كظاهرة موضوعية قائمة ليس فقط بين مختلف الأمصار العربية، وإنما بالمثل داخل القطر العربى الواحد، بل بين قرى ونجوع المحافظة الواحدة مهما كان لها من شكل إدارى «موحد». فحين يهتم باحث من «كفر الدوار» مثلا بأعمال فيلسوف اجتماعى ألمانى كـ «يورجن هابرماس»، فالسؤال الذى يجب طرحه أولا: ما هى الأسئلة التى تطرحها العلاقات الاجتماعية الموضوعية والثقافات السائدة والمسودة فى مجتمع الباحث، سواء أكانت هذه الأخيرة مناهضة للأولى على نحو تلقائى أو غير تلقائى، أو مدعنة لها؟ وماذا يمكن أن يقدمه خطاب «هابرماس» لتجاوز

هذه التناقضات الداخلية في ثقافة المجتمع الذي يمثلها الباحث؟
بالإسهام الجاد هنا يكون في تحرير الذات الاجتماعية بالصدور أولاً عن
الأسئلة التي تطرحها، ثم مقارنتها في مستوى تال بتساؤلات الآخرين
في الشمال أو الجنوب..

.. فأهلاً بـ «هابز ماس»، وأهلاً بـ «ديريدا»، وغيرهما من المنظرين
البارزين في الساحة «العالمية»، ولكننا لن نفقد شيئاً يذكر من أى منهم
جميعاً إن لم نصدر أولاً عن رصد البنية المعقدة لتطورنا، وذلك
بالتجريد العيني عنها قبل اللجوء إلى مقارنتها بسواها في عمليات
تفضى إلى تجريد التجريد (التنظير) .

في نقد التبعية الثقافية .

إشكالية المصطلح في فنونا التشكيلية

كان الهم الرئيسي الذي دعا وزارة الثقافة المصرية، أو بالأحرى المركز القومي للفنون التشكيلية بها، إلى استضافة أربعة وثلاثين فناناً وباحثاً متميزاً من مصر وسائر الأقطار العربية والأوربية، ومن أمريكا الشمالية والجنوبية، هو التمهيد لوضع معجم باللغة العربية لمصطلحات ومفاهيم الفنون التشكيلية. أما الباعث على وضع مثل هذا المعجم فهو الحاجة الماسة إلى توضيح مسميات الفن التشكيلي وتوحيد مصطلحات وأسماء مدارس وتياراته في كتابات نقاده بلغتنا القومية. وهو دافع لا يختلف حول أهميته اثنان، ومن ثم فلا عجب إن اجتمعت المناقشات في هذه الورشة الفنية الثقافية على مدى أربعة أيام (من ٢٠-٢٣ ديسمبر ١٩٩٢)، في قاعة المؤتمرات بالمركز القومي للبحوث بالدقي. وتحضرني بهذه المناسبة حادثة تبدو مقارنة: فقد طالعت، بينما

كنت في باريس في منتصف الخمسينيات، إشارة في صحيفة «الموند» إلى محاضرة يلقيها «سالفاتور دالي» في مدرج كلية العلوم في السربون، وعندما توجهت للاستماع إليها وجدت المدرج غاصا بالطلبة، ولم أكد أتعرف على «دالي» الذي وقف وراء منصة صنادير الغازات، إلا من خلال شاربه المشهور. ولكني أعجبت آنذاك بفكرة هذا الالتحام الفيزيقي بين الفن والعلم.

وهكذا تصورت الآن - لفرط سذاجتي - أن هذا هو السبب الذي دعا الورشة الفنية الثقافية أن تتعقد في المعهد القومي للبحوث بالدقي، وهو المختص بالعلوم الطبيعية. قلت في نفسي. ولم لا، فنظرية الألوان عند «جوته»، التي تعد مرجعا هاما للمصورين المثقفين، هي نفسها نظرية نقدية في العلوم الطبيعية. ولكني ما لبثت أن أفقت من وهمي، عندما قال لي أحد المشاركين في هذه «الورشة»، إنها لم تعقد في قاعة المؤتمرات بالمركز القومي للبحوث العلمية سوى لأسباب «محض فنية»؛ لأن هذه القاعة مزودة بمقصورات للمترجمين وأجهزة للاستماع إلى الترجمات الفورية مثبتة في كل مقعدا ومع ذلك فقد أسفرت المناقشات التي دارت في تلك القاعة عن أن ثمة هما مشتركا بين مصطلحات الفن ومصطلحات العلم في لغتنا العربية، وهو ضرورة توحيدها تجنباً لعدم اللبس، ودفعاً للبحث إلى آفاق جماعية متجددة. بل أذكر أن ثمة مركزاً أنشئ أثناء الخمسينيات في وزارة الصناعة كان مختصاً بالتوحيد القياسي. فلم لا نضع معجماً لتوحيد مصطلحات الفن يصير هادياً لكل دارس أو مهتم أو ناقد فني؟ ولكن المسألة في تقديري أبعد من ذلك بكثير. فأن لتلق من خلال معجم كهذا على تسميات بعينها لموضوعات

الفن ومدارسه وتياراته، أمر مفيد ولا شك، لا سيما في ظل الفوضى التي يعاني منها قاموس نقاد الفن عندنا. ولكن أن نقف عند حد التسميات وتوحيدها، فلن يؤدي ذلك سوى إلى فوضى جديدة أخطر من سابقتها بمراحل. إذ ما أسهل أن تستخدم هذه العبارات الموحدة استخداماً آلياً يطمس خصوصية التجارب الفنية التي يتعرض لها بأداته اللغوية، فمصطلح «السريالية» - مثلاً - بما يحمله من سياق خاص بالمجتمع الفرنسي وصراعاته الثقافية في أوائل القرن العشرين، هل يجوز لنا أن «نعممه» ليشمل مجتمعات مختلفة جذب الاختلاف عن المجتمع الفرنسي، كالمجتمع المصري مثلاً؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نقوم بهذا التعميم، أو التوحيد المزيف للظواهر، فسوف يتعين علينا في هذه الحالة، أن نوضح أوجه الاختلاف بين الفن والثقافة المصرية العربية، و«السريالية» الفرنسية. فكيف إذن ننحو إلى التوحيد، بينما نكشف اللثام عن المختلف؟ وكيف يتعايش هذان النقيضان في معجم واحد؟

الحل الذي أقترحه هنا، وهو ما لم تسفر عنه الورشة المذكورة، هو أن يحدد في كل مادة من مواد هذا المعجم السياق المجتمعي النسبي الخاص بكل ظاهرة، أو تيار، أو مدرسة فنية شاعت في ثقافة معينة. ولكن هذا التحديد لا يعنى مجرد الوصف الخارجى، وإنما بيان الآليات المجتمعية الخاصة التي تحكم هذه الظاهرة الفنية أو تلك، فظهور حركة «الباوهاوس» في ألمانيا أوائل القرن العشرين مثلاً، كان تحدياً ناقداً للفصل بين العمل الذهني والإنتاج اليدوي في المجتمع الألماني آنذاك. ولكن «الباوهاوس» كتيار فني ناقد لهذه العلاقة المجتمعية، إنما أفصح

عن موقفه هذا، عن طريق نقده لتراث الفن للفن الذي كان سائدا حتي ظهوره في بلاده. وكذلك السريالية في فرنسا، كانت تمردا ورفضاً لقيم النخبة المستهلكة للفن «التجميلي»، في المجتمع الفرنسي. فالتعريف بالخصوصية المجتمعية التي أدت إلى بزوغ وزوال الحركات الفنية مسألة منهج في أول الأمر وآخره، ومنهج كهذا لا يعين فقط على فهم النسبية التاريخية لنشوء واستمرار أو اختفاء الظاهرة الفنية، وإنما - بالمثل - على تقابلها والنسبيات التاريخية لبزوغ التيارات الفنية في سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة. ويساعد هذا التقابل القائم على الاختلاف بين الظواهر الفنية كمواقف مجتمعية، وإن بدت أحيانا متماثلة، في أنه يجعل فهم كل منها أكثر تنوعا، وأحد إدراكا، بحيث لا يسهل أن ينال منه، بعد ذلك توحيد لغوي للمصطلحات المشتقة.

برخت فى إطاره الخاطئ (*)

بقلم المؤلف

عاد الاهتمام ببرخت فى صحافتنا الأدبية، وإن كان بشكل لا يعود على ثقافتنا الوطنية، بالنفع ولا على ثقافتنا العربية بالخير. وليس مرجع ذلك إلى برخت الذى مازال إسهامه الثقافى عالمياً، والذى يمكن لثقافتنا العربية الراهنة أن تفيد منه الكثير لدعم إبداعها الذاتى، وإنما إلى الوسائط التى تلجأ إليها صحفنا الأدبية فى النقل عن برخت، أو فى تقويم إسهاماته. فقد لجأت - على سبيل المثال - مجلة القاهرة، حين كانت تصدر أسبوعية، فى عشرين متتالين لها^(١) إلى عرض كتاب

(*) نشر فى المصور بتاريخ ١٩٨٧/٢/٥، وفى كتابنا: التداخل الحضارى الاستقلال الفكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٦٥ - ١٧١
(١) صادران بتاريخ ١٩٨٥/٥/٢٨ و ١٩٨٥/٦/٤.

صدر باللغة الإنجليزية لـ «مارتن إسلن» يحمل عنوان: «برخت.. والمفاضلة بين الشرور» Choice of Evils. وهو لكاتب إنجليزي من أصل مجري يقول فيه كلمته في ذلك الأديب العالمي، وهي كلمة تشوبها نقائص عديدة، فضلاً عن أن صدور هذا الكتاب بالإنجليزية في عام ١٩٥٩ يعد سبباً كافياً لعدم عرضه في عام ١٩٨٥، لا سيما أن تراكم الدراسات عن برتولت برخت بعد تاريخ صدور كتاب «إسلن» يقلل من أهميته، ومن ثم لا يبرر إضاعة الوقت والجهد في مناقشته بله عرضه أصلاً. أما الكتاب الثاني الذي يستحق أن يناقش فهو لـ «جون ويلت» الكاتب الإنجليزي الليبرالي، وعنوانه: «برخت في إطاره الصحيح». صدر هذا الكتاب في لندن عام ١٩٨٤، وعرضه في مجلة «الدوحة» - قبل أن تحتجب - مراسلها في العاصمة البريطانية، وذلك في عددها الصادر في يناير عام ١٩٨٥، ولكن مجلة «الدوحة» أثبتت أن اختيار عنواناً «مشوقاً» للعرض المذكور فنشرته تحت المانشيت التالي: «حول النفاق والازدواجية في حياة فنان كبير»، والمقصود بالفنان الكبير هنا هو - برتولت برخت، يقول مراسل «الدوحة» في لندن وهو يعرض كتاب «جون ويلت» إن «برخت» وجد إن عليه أن يستخدم كل أسلحة النفاق والازدواجية ليستمر ويبقى على حقيقة الفن الخالص. «وفي الحقيقة (كذا) فقد نال فنه قسطاً من هذه الازدواجية (ذلك الذي يؤيد فيه الديكتاتور ستالين) ولا يحاول مؤلف الكتاب - ويلت - إنكار ذلك، وإن كان يحاول إقناع القارئ بأن ذلك كان محتماً للحدث» (١). ثم يمضي مراسل «الدوحة» في عرضه لهذا الكتاب ليقدم فصلاً منه

(١) ص ١٢٢ من عدد الدوحة المذكور في المتن.

بعنوان «قضية أودين». يعالج فيه علاقة برخت بالأديب الإنجليزي «أودين» فيقول أن «أودين» أعجب بشعر برخت لكنه «كان يفتنه شخصياً». «لم يكن أودين ليكشف نواحي من سوء تصرف برخت لأنه كان يعتبر ذلك تصرفاً غير لائق «بجنتلمان»، لكن براهين عديدة قدمها «ويلت» نفسه في الكتاب (والحديث هنا لمراسل الدوحة) تدلل على أن برخت لم يكن «جنتلمان»، لكن إذا كان تصرف «الجنتلمان» جزءاً من شخصية «أودين» فلا بد أنها صفة، يعلق هو بالذات عليها أهمية خاصة وبالتالي فإنه لم يكن يقر برخت على تصرفه،^(١). ثم يختتم مراسل الدوحة، عرضه للكتاب بالفقرة التالية: واضح أن ملف برخت لم يقفل بعد (١٠٠) وأن كتاباته ذاتها - التي تتضمن أشعاراً ومسرحيات عظيمة - تستدعي الحكم بمعيّار مختلف تماماً عما نحكم به على الشخص ذاته،^(٢).

هنا ينتهى كلام المراسل، لنبدأ نحن فى مناقشته، يتعين علينا أن نقرأ هذا العرض بما يحمله من عنوان لافت للأنظار (حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير) قراءة عربية أولاً إذ أنه إذا كان برخت ، وهو الذى اعترف به الكتاب البريطانىون أنفسهم - على الرغم من خلافاتهم معه حتى النخاع - شكسبيراً «للقرن العشرين»، إذا كان برخت هذا منافقاً وازدواجياً، فلماذا لا نغفر لكتابنا العرب - ولصغارهم وناشئهم قبل كبارهم - مرض «النفاق»، والازدواجية؟ ذلك

(١) المرجع نفسه ص ١٢٢.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

إن لم تكن هناك دعوة ضمنية «لتحلى، بهاتين الصفتين ما دامت من شيمة» كبار الكتاب العالميين، ١٢

لست أعتقد أن ذلك يمت لبرخت بأية صلة فهو لم يمدح «ستالين» - مثلاً - وهو فى عز سطوته وجبروته، وإنما دعاه آنذاك «قاطرة (الاشتراكية) التى تفرمل» . وصحيح أن برخت لم يكن «جنتلمان» بالمفهوم الإنجليزى النمطى، إذ كان على سبيل المثال لا يرد على ما يرد إليه من خطابات وهو فى المهجر (أمريكا) ، كما كان يقطع المكالمات التليفونية فى وسطها حينما يجد أن المتحدث على الخط الآخر لا يقول إلا لغواً، وهو ما حدث أثناء استقباله لمكالمة تليفونية جاءته وهو فى مسرح «البرلينر انسامبل» الذى أنشأه فى برلين الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية بعد عوته من المهجر، وكان المتحدث إليه سكرتير اتحاد الكتاب الألمان يحذره من ثورة «الغوغاء» فى شوارع برلين الشرقية أثناء انتفاضة السابع عشر من يونيو الشهيرة، عندئذ قطع المكالمة ووضع السماعة أثناء الحديث الحماسى «المحذر» لسكرتير اتحاد الكتاب، والتفت إلى تلامذته ومعاونيه معلقاً : «ها هو كاتب ألمانى يستعد للقاء قرائه» .. حقاً لم يكن «برخت» جنتلمان نمطياً ، ولكنه وضع فى المقابل مفهوماً أرفع وأعمق بكثير، يتسم بالخاصية المتميزة لفكره الجدلى شديد التعقيد، وأما هذا المفهوم فيمكن ترجمته إلى العربية حرفياً «بالمؤانسة» Freundlichkeit وإن كانت هذه الترجمة لا تفى إطلاقاً بالأبعاد الثقافية التى يحملها الأصل، إذ أن «برخت» لا يقصد بالمؤانسة مجرد الاحتفاء بالآخرين حفاظاً على شكليات الطقس الإحتفالى . وإلا كان لا يختلف فى ذلك عن مفهوم «الجنتلمان» الإنجليزى الصورى . وإنما كان يعنى

بالمؤانسة الاهتمام النقدي بما يصدر عن الآخرين من فكر وسلوك. فهي إذن «مؤانسة نافعة». ولبرخت مفهوم آخر لصيق بمفهوم «المؤانسة»، وهو «النفع»، إذ أن كل سلوك نقدي هو بالضرورة سلوك نافع لأنه يخدم التطور والتقدم، ويحقق عملية «التعلم، المستمرة.. كاسحاً الأوهام ومعرياً الأصنام مهما بلغ «جبروتها» الذي هو في الحقيقة مجرد الوجه الآخر لضعفها وتهافتها وتمسكها بالشكليات.. ورغم التعقيد الشديد الذي اتسمت به كتابات برخت بالألمانية وعروضه المسرحية التي قدمتها فرقة (البرلير انسابل) فلم يكن ذلك التعقيد مقصوداً لذاته وإنما كانت له ضرورة موضوعية وقصد بعيد المغزى. فقد اختلفت مع «جون ويلت»، عام ١٩٧٤، حينما أراد أن ينتقد «برخت» لأنه يلوى عنق الحقيقة بشكل يجعلها متعسرة على الفهم لأول وهلة وهو يقدمها الى الناس بأسلوبه الجدلي الشديد الدينامية.. فقد تساءل «ويلت» آنذاك على طريقة البريطانيين - وما الداعي الى العرض المعقد للأفكار إذا كان يمكن تقديمها بشكل «واضح ميسر»؟ ولابد هنا من الإشارة إلى الخلفية العامة التي كان ينطلق منها «ويلت»، في نقده، ذلك أن المفكرين الألمان - سواء المحافظون منهم من أمثال هوسرل، و «هايدجر» أو التقدميون من أمثال «برخت» و «بنيامين» - تتسم كتاباتهم بالتعقيد البالغ بعكس ما تتسم به عامة الكتابات الإنجليزية من «وضوح وسلاسة» حتى أنها جعلت من إنجلترا موطناً للوضعية اللغوية والفلسفية الجديدة (فتجنشتاين) بعد أفول حلقة الوضعيين الجدد في فيينا. عندئذ كان على أن أرد على «ويلت» بأن أسلوب برخت المعقد لم يكن طقساً ولا «أسلوبه» في شيء وإنما كانت له ضرورة تعكس اهتمام برخت بتقديم التاريخ

«من أسفل، أى من موقع عامة الناس البسطاء. فتحقيق أبسط الحقوق المنطقية لهؤلاء المنتجين من عامة الشعب أصبحت عملية تاريخية فى غاية التعقيد. ومن ثم فاستخدام الأدوات الإشارية اللغوية للكشف عنها ليست مجرد عملية وصنعية صورية أى خارجية. وإنما لابد للمعالجة اللغوية والمسرحية هنا أن تكشف عن الأبعاد التاريخية الفعلية التى يمكن أن تمورها مقولات ومفاهيم المنطق الصورى «الواضح»، فحينما يقف على خشبة المسرح فاشيان، أحدهما ينتمى للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، والثانى عامل منتج، فإن «برخت» يكشف من خلال إخراجها للعمل المسرحى البعد الاجتماعى الاقتصادى لكل من هذين الفاشيين، أى عن التناقض التاريخى الموضوعى بينهما، على الرغم من «وحدة الأيديولوجية». وهذا هو ما يفضى بنا إلى مفهوم الـ «جستوس» Gestus فى مسرح برخت^(١). .. فعندما امتنع الفلاحون الألمان عن تسلم أراضي الإقطاعيين السابقين بعد أن نزعَت الدولة ملكيتهم عنها على إثر التحول الاشتراكى (لأنها فى تصور الفلاحين الألمان ملكية الإقطاعى وليست ملكيتهم) ذهب إليهم برخت ليعرض لهم بفرقته من فوق خشبة المسرح وبطريقته الجدلية، كيف انتزع الإقطاعيون - فى

(١) يصعب ترجمة هذا المفهوم الى العربية إذ يستخدم كما هو فى مختلف اللغات الأوروبية، كالإنجليزية والفرنسية، رغم أصله الألمانى. ويقصد به برخت فى تقنياته المسرحية والأدبية عملية تعرية الأشكال الأيديولوجية التى تدرج اللغة المشتركة تحتها بالكشف عن الانتماء الاجتماعى الطبقي الحقيقى لكل من مرادى مقولات اللغة المشتركة. فالممثل البريختى عندما يلعب على المسرح دور عامل يعتنق الأفكار الفاشية لأصحاب وسائل الإنتاج الرأسمالية يكشف بطريقة عرضة لسلوك العامل وهو بتشدق بتلك الأفكار عن أنتمائه الى الطبقة المجردة تماما من ملكية وسائل الإنتاج.

الأصل - ملكية الأرض من الفلاحين لتعود الآن إلى من يزرعها بعد قرون طويلة من القهر، ومن إخماد ثورات الفلاحين.. فأشد الأمور «بساطة» ووضوحاً، جعلها التاريخ البشرى، أو بالأحرى التاريخ البربرى لما قبل الإنسانية، مفرطة في التعقيد ليس فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية الموضوعية، وإنما بالمثل، على مستوى الأفكار والأيدولوجيات السائدة لدى عامة الناس حول هذه العلاقات. ولما كانت اللغة، ولا سيما لغة المسرح، وسيلة هامة في عملية إنتاج الدلالة الإشارية في المستوى الأيدولوجى، وهو ما دعا «مانفريد فكتيرت، Manfried Weckwerth». أهم تلامذة برخت وخليفته في إدارة فرقة الـ «برلينر انسامبل» بعد وفاته، إلى أن يولى علم الإشارة السيميولوجيا) اهتماماً خاصاً في دراساته التي صدرت خلال السبعينيات بالألمانية، ككتابه «المسرح والعلم» (١٩٧٤). فإن تكليك، برخت اللغوى والمسرحى يسعى إلى تعرية المتناقضات التاريخية التي تسعى الأيدولوجيات المهيمنة على أدمغة الناس إلى طمسها بالوسائل الشكلية الصورية. وحتى تؤتى هذه العملية الكشفية ثمارها التحريرية فقد كان برخت من خلال طريقة عرضه يحرص على مشاركة المتلقى مشاركة نقدية واعية.. وهو ما لا يتأتى بتيسير عملية الاكتشاف عليه (فضلاً عن تناقض ذلك التيسير مع التراث الهائل من التعقيد الذى صنعه تاريخ البشر لأبسط حقوق الإنسان). وفى ذلك يقول برخت «كى أفهم بشكل أوضح فإنى أعبر عن نفسى بشكل أقل وضوحاً». وفى معرض مقاومته للطغيان المتمثل فى «النظم» الاجتماعية السائدة كتب برخت نصه الشهير: «خمس صعوبات تعترض كتابة الحقيقة».

يقول برخت فى هذا النص الذى يعد بمثابة البرنامج الأدبى للمفكر الكبير: من أراد فى يومنا هذا أن يكافح الكذب والجهل، ويكتب الحقيقة كان عليه أن يتغلب على الأقل على صعوبات خمس: أن يكون شجاعاً حتى يكتب الحقيقة رغم أنها تطمر وتقمع فى كل مكان، وأن يكون واعياً ذكياً حتى يتعرف على الحقيقة رغم أنها محجبة فى كل وادٍ، وأن يعرف كيف يجعلها صالحة للاستخدام كسلاح، وأن يكون له نفاذ البصيرة، فيمن يختارهم لتصبح فعالة فى أيديهم، وأن يتمتع بحسن الحيلة ليتمكن من نشرها بين هؤلاء.. (ترجمتى عن الأصل الألمانى).

أما هؤلاء الذين يعنون برخت ويعنيهم، فهم الذين من أجلهم كتب يقول «إذا ما تحطمت الإنسانية تلاشى الفن. أما وصف الكلمات المليحة فليس من الفن فى شئ. كيف للفن أن يحرك الناس، إن لم تحركه مصائر الناس. ولئن تحجرت مشاعرى أمام معاناة الناس فكيف تتفتح مشاعرهم لكلماتى؟ وإن لم أسع إلى أن أجد مخرجاً لهم من معاناتهم، فكيف لهم أن يجدوا الطريق إلى كلماتى؟ (ترجمتى عن الألمانية).

لا .. لم يكن برخت أبداً «منافقاً» ولا «ازدواجياً» إنما كان يرفض نمطية أشباه المفكرين وانتهازية المناطق المدافعين بحرارة عن «وضوح» الأوضاع الصورية.. وبعضهم يرفع شارة «التقدم»!!

مناقشتى لأفكار إدوارد سعيد:

فى نقد محاكاة المحاكاة(*)

فى محاضراته التى ألقاها الدكتور إدوارد سعيد فى جامعة القاهرة تحت عنوان: «الأدب والتاريخ والجغرافيا، أشاد الباحث اللامع بكتاب «المحاكاة Mimesis لـ «إريخ أوريباخ، أستاذ الدراسات الرومانية الشهير، الذى هاجر من بلده ألمانيا وعمل فى جامعة استانبول طوال الحرب العالمية الأخيرة حيث أنتج هذا الكتاب الذى صار مرجعا للباحثين فى علوم الأدب من زمرة «الفيلولوجيين».

فضل «أوريباخ، أن يهاجر بعد انتهاء الحرب العالمية الأخيرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية على أن يقبل عرضا من تلميذه السابق

(*) نشر فى مجلة الهلال مايو ١٩٩٥ تحت عنوان مختلف: «الفكر المستقبل والبناء الاجتماعى». ويعاد نشره هنا مع بعض التعديلات والإضافات.

«فرنر كراوس» Werner Krauss ليشغل كرسى الأستاذية فى مادته بجامعة لايبزج؛ نعم فضل على هذا العرض المحدد أن يذهب إلى أمريكا ويشرك ابنه الطالب هناك خرفته فى المدينة الجامعية، إلى أن عرف بأمره أحد كبار أساتذة الدراسات الرومانية فى الولايات المتحدة، وعرض عليه كرسى أستاذية فى جامعته حيث شغله حتى وفاته وفى الخمسينيات.

والحقيقة أنى كنت لأمؤى أن أعقب فى هذه السطور على محاضرة الدكتور إدوارد سعيد، خاصة أنه طلب منى أن أرجى تعقيبى على محاضراته حتى يبعث إلى من جامعة كولومبيا بنصها بعد مراجعته لها (وهو ما لم يف به) وإنما أردت أن أشير إلى الكتاب الذى أشاد به الدكتور سعيد ليس من زاوية التخصص الأدبى وحده، بل أيضا من خلال ما سعى إليه مؤلف كتاب «المحاكاة» من التأليف بين نصوص أعمال أدبية نشأت فى فترات وأماكن وأقطار متفرقة فى القارة الأوروبية. أما هدف «أورباخ» من وراء هذا السعى التأليفى Synthetic فهو إثبات ما تصور أنه مشترك بين الآداب الأوروبية، حتى يمكن أن يدعى - فى نظره - «الأدب الأوروبى» علامة على وحدة آداب تلك القارة المجاورة لنا نحن أبناء العروبة. ولعل الدكتور سعيد كان بترشيحه لهذا الكتاب (المحاكاة) لأهل الثقافة العربية يتمنى أن يكون لهم بدورهم، ما يساهمون به فى جمع شتات الوطن العربى الراهن وتحقيق وحدته فى ميدان الأدب والفكر على الأقل. وهو هدف نبيل بلا شك وإن كنا فى الحقيقة نرى أن تحقيق هدف الوحدة، ليس فقط على

مستوى الأقطار العربية، وإنما داخل كل قطر على حده، لا يمكن أن يتم على نحو عقلاني بفرض أو افتراض عناصر مشتركة بين أهالي القطر الواحد أو الأقطار العربية المختلفة، وإنما من خلال محاولة الوقوف على التمايز الموضوعي لكل مجتمع ريفي أو حضري، زراعي أو صناعي، حرفي أو مهني في داخل كل بلد عربي فما بالك بين بلد عربي وآخر، أو بعبارة أخرى، ألا نحاول أن نقيم الدليل، على صحة فرضيات مسبقة أيا كانت الدوافع إليها، وإنما نجرد عن العيني الملموس، وأن نحاول أن نكتشف ما يشترك فيه مع سواه من خلال اختلافه الموضوعي عنه. ففكرة الوطن مثلا عندما نلظر إليها بكل ما تحويه من شجن، هي فكرة مجردة لا تتحقق بصورة ملموسة، إلا في لحظات الخطر الداهم أو الفرح الغامر. أما في سياق الحياة اليومية باحتياجاتها ومصالحها المتباينة والمتعارضة والمتصارعة فما أسهل أن نبحت عن هذه الفكرة النبيلة فلا نكاد أن نتبينها. ولعل انهيار وتفتت كل من يوغوسلافيا السابقة، والاتحاد السوفيتي الراحل وتشيكوسلوفاكيا.. إلخ نماذج بيّنة لهذا التراجع عن الهوية القومية المشتركة في حقبة انهيار المشاريع الإنسانية الكبرى، وكأن وحدة البشرية، حتى في إطار قومياتها وأقطارها ذات التاريخ المشترك لا تكون إلا في لحظات غير عادية من الانتصار أو الهزيمة الجماعية أما إذا انخفض الترمومتر إلى مستوى الحياة الطبيعية «السوية»، فسرعان ما تبزغ التناقضات والصراعات بين الأفراد والجماعات في البلد الواحد، ناهيك عن الأقطار ذات التاريخ والمصالح المشتركة. وكأن وحدة التنوع البشري لا تتحقق - إن تحققت -

إلا في لحظات الهياج الانفعالي^(١)، بينما تتبخر بمجرد العودة إلى سياق التناقض والصراع الذى يفضى إلى وأد مشروع التضامن والاتحاد.

الوحدة الأوروبية

ولعل التناحر الذى ساد بين الأقطار الأوروبية الكبرى خلال الحرب العالمية الأخيرة، هو الذى جعل الغربيين يرحبون بعمل يسعى إلى إثبات الوحدة بينهم. وإن يكن فى مجال الأدب، كعمل أورباخ الذى أشرنا إليه فى صدر هذا الحديث: المحاكاة. وقد سبق لى أن ناقشت أسطورة هذا الزعم (وحدة الأدب الأوروبى) فى غير مناسبة، ولكن البعض قد يتصور أن الدور علينا نحن العرب أيضا أن نضع لنا أسطورتنا الأدبية، والفكرية، والثقافية حتى نحتفى بها من أخطار التفكك والضياع الذى نحن فيه، أو فى غمار شرق أوسطية تخطط لنا. وكأن لنا أن ننقد ونعري أساطير غيرنا، بينما نستلهمها سرا إذا تصورنا أن فيها «إنقاذ» لنا فى هذا المنعرج الخطير من حياة أوطاننا العربية فى شتاتها الراهن.. ما العمل إذن؟ ومن أين نبدأ؟ ترى هل نطبق على واقعنا مبادئ الحداثة الغربية على أمل أن يكون لنا ما صار للغرب من «تقدم»؟ أم نرفض تلك الحداثة فى الظاهر وننطوى على تراثنا نحاول اجتراره وتقديسه بدلا من أن نجتهد فى أن نصيف إليه من خلال ما

(١) الذى غالبا ما يكون فى مواجهة تهديد خارجي فتوحيد يوغسلافيا فى إثر الحرب العالمية الأخيرة تم بقيادة «تيقو» كرد فعل لتهديد ألمانيا النازية. ولعل إسرائيل تستهدف باعتماداتها الوحشية على الفلسطينيين العزل، والتحرش بسائر الشعوب والأقطار العربية، رابا للصدع فى مجتمعها المخلط عرقيا وثقافيا، وذلك بجعله فى حالة استنفار دائم.

نجتازه فى مرحلتنا التاريخية الحالية ؟ وهل نبحث عن الدواء لتشرذمنا نحن العرب بالأخذ بما اصطنعه المنظرون الغربيون من نظريات هى أقرب إلى الأيديولوجيات المبررة لما يتصورونه جذورا ثقافية مشتركة بينهم ؟ وبعبارة أخرى: هل لنا أن نصنع أسطورتنا على نحو شبيه بما فعلوه وما زالوا يفعلونه ليزدللوا الفرقة بين صفوفهم، بادعاء جذور مشتركة بينهم تعود إلى الإغريق والرومان مثلاً ؟ هل لنا أن ننهج سبيلهم السلفى هذا بعد أن نترجمه إلى تراثنا العربى، حتى نحقق ما نصبو إليه من وحدة ؟ أم علينا أن نفعل العكس: بأن نصدر عن خصوصية كل من مجتمعاتنا وثقافتنا العربية ليس فقط من بلد عربى إلى بلد عربى آخر، وإنما بالمثل داخل القطر العربى الواحد، بحيث تؤدى محاولة التعرف على هذه الخصوصيات والصدور عنها فى علاقاتها اللدنية إلى ما يخلصنا من عقدة المركزية داخل البلد الواحد، ومن ثم التناقض والصراع الذى تولده مع أطرافها وهوامشها، وبين الأقطار العربية بعضها ببعض الآخر وبين الوطن العربى ككل والمركزية الغربية التى تهمشه تكنولوجيا واقتصاديا وثقافيا فى عالم اليوم ؟ وبعبارة أخرى كيف يمكننا أن نتساءل فى براءة تشبه براءة الأطفال، دون أن تشوب تساؤلاتنا منذ البداية شبهة الإجابة المسبقة أو المصادرة على هذه التساؤلات بحيث تقتلها قبل أن تولد ؟ ومن ذاك الذى يمتلك الإجابة عن كل مسائل هذا العالم بتعقيدها الهائل، وقد أصبح من يتخصص فى أكثر من فرع واحد من فروع التخصصات ظاهرة علمية يندر أن توجد ؟ وكيف لنا أن نسعى لفهم هذا التنوع الشديد وتلك المسارات بالغة التعقيد التى صنعها الإنسان على مدار

السنوات والقرون وآلاف الأعوام، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم دون أن يكون لنا مع ذلك كله بوصله، معرفية أو منهجية بحثية تتجاوز التخصص الدقيق للنظر إلى تقنياته ومعارفه الجزئية من خلال بعدها الاجتماعي؟ وكيف لنا أن نقيم تطورا أو تطورا لخطاب تخصصي ما، على أنه موقف من علاقات البشر صراعية كانت أم سلمية؟ وكيف يمكن للتكنولوجيا أو تقنية الرواية أو معايير القانون الوضعي أو الشرعي أو طرق الحسبة والمحاسبة الحديثة.. الخ كيف يمكن لهذه كلها أن تكون تعبيراً عن موقف اجتماعي يدعم الصراع بطرق مباشرة أو غير مباشرة، أو يحدث على عقلية العلاقات الاجتماعية غير المتوازنة، ومن ثم الصراعية، وفتح المجال أمام تحقيق إنسانية الإنسان على هذه الأرض؟ ثم كيف لنا بعد ذلك وأثناء ذلك كله أن نقف موقفاً واعياً من أنفسنا نحن العرب المهمشين في هذا العالم الذي نعيش فيه، وكيف نقف من ذلك الذي يسعى لتكريس تهميشنا من خلال احتوائنا في نظامه وأنساقه؟ وماذا علينا أن نفعل بإزاء الذين ننتهي إليهم حضارة وثقافة، وطالما كانت أوضاع العلاقات بيننا قوية حتى ما لا يزيد على بضعة عقود خلت قبل أن نهش، ويهشوا معنا بصعود قوى الغرب الحديث وهيمنتها على عالم اليوم ثقافياً وتكنولوجياً واقتصادياً؟

البحث عن المعرفة

الإجابات كثيرة ولا شك عن هذه التساؤلات المحيرة، ولكن كيف نحاول أن نجيب أصلاً عن هذه التساؤلات إذا كانت الإجابة مرصودة سلفاً، إما عن تجمد عقائدي لا يقبل الاجتهاد يرد الحاضر إلى تصورات

مثالية لماض لا وجود له إلا في تصوره، أو عن مصالح سياسية أو حزبية تفرض على صاحب السؤال أن يعرف الإجابة سلفاً، وتحرم عليه أن ينحرف عن خطها الحزبي والأيدولوجي مهما انحرف ذلك الخط عن صدق وأمانة المحاولة في التعرف على موضوع البحث؟ أليس من حقنا نحن الباحثين عن المعرفة، ليست المعرفة بمعناها العام وحسب، وإنما المعرفة بأسباب ما نحن فيه من مشكلات مجتمعية وفكرية وثقافية، أليس من حقنا أن نجوس في دروب البحث عن رؤى أكثر تقدماً لهذه المشكلات، دون أن تكبلنا في سعيها هذا مصادرات مسبقة أيا كان نوعها؟ بل كيف لنا أن نقابل مختلف الآراء التخصصية حول موضوع يشكل هما مجتمعيًا مشتركًا دون أن يكون لنا احترام كامل لحق كل من هذه الآراء والاجتهادات أن يعبر عن نفسه مادامت لا توجد فيه شبهة تحيز مسبق إلا لموضوع بحثه واجتهاده المنهجي؟ وأين لنا أن نجد تلك الباقية من المفكرين والباحثين المنصرفين بكل طاقاتهم إلى تحقيق هذا الهدف الطموح في دأب برىء من أية مصلحة خاصة أو حزبية، أو تكبيل أيدولوجي مسبق، اللهم إلا وازعا قيميا أخلاقيا نابعا من انتمائهم إلى هذا المجتمع، ومن ثم إلى الجماهير العريضة في سائر مجتمعات هذا العالم؟ أين لنا أن نجد الأداة التي تضم هؤلاء الباحثين المتجردين من المصالح والأهواء الحزبية أو التوجهات السياسية المسبقة ونحن الذين لا نجد صحيفة خالية من تلك المصادرات؟ أولا يجدر بنا أن نصنع ونصوغ بأنفسنا هذه الأداة المستقلة فكرا واجتهادا وبحثا وتواصلا مع الجمهور، إن لم يكن لها - بعد - هذا الوجود؟ قد يقول قائل: أولا يتحقق ذلك بصورة أو بأخرى في

صفحات الرأى فى الصحف الكبرى كالأهرام والأخبار، وفى المجلات العربية كالهلال؟ لا شك أن ذلك متحقق فيها. ولكن الثابت أيضا أنها مرتبطة بسياسات مؤسسية يصعب عليها أن تتجاوزها، بينما ما نسعى إليه وما يتعطش لرؤيته والتفاعل معه جل المثقفين فى هذا البلد، هو منبر غير مشروط إلا بالبحث المخلص المجرد عن أية مصلحة مؤسسية حكومية أو حزبية، بل يسعى للإجابة عن التساؤلات المتعلقة بمصلحة عامة المنتجين المباشرين فى هذا المجتمع.

مجلة النداء

من أجل ذلك كانت دعوة الراحل الكبير الدكتور شكرى عياد لتأسيس هذا المنبر المستقل، على هيئة مجلة أسبوعية تحمل اسم النداء، وقد انضم إلى هيئتها التأسيسية مثان من خيرة علماء ومثقفى مصر والعالم العربى، يمثلون مختلف التخصصات البحثية الدقيقة والآداب. فالهدف الذى اجتمعوا عليه هو أن يهتم هذا المنبر بكل أنشطة هذا المجتمع الذى تلتقى إليه باعتبارها أنشطة اجتماعية فى أشكال تخصصية ومن ثم فالغاية منه، هى توصيل وتواصل التخصصات سواء كانت علمية طبيعية أم «إنسانية»، أم فنية وأدبية، بحيث يمكن لغير المتخصص فى فرع من تلك الفروع أن يستوعب ما يبينه له المتخصص فيه ومن ثم يضيف إليه من خلال المشترك بينهما وهو الصالح الاجتماعى العام.

ولازالت هذه الدعوة بعد رحيل صاحبها حلما يداعب آمال المثقفين، خاصة وأن حكماً قضائياً منصفاً قد سمح للمجلة مؤخرًا - حسب علمى - بأن تستخرج رخصتها من داخل مصر.

فى نقد مشروع زويل(*)

يقوم مشروع الدكتور زويل للخروج من إصار التبعية والتخلف التكنولوجى والعلمى على ما يدعوه مراكز التميز Centers of Excellence وهى فكرة مستعارة من المجتمع الأمريكى يقابلها فى برلين بألمانيا الـ Wissenschaftskolleg وهى ضرب من الجامعة البحثية، لا يؤمها سوى كبار العلماء والباحثين فى مختلف التخصصات. كما أنها تدعو الفلاسفة والمفكرين والشعراء الأجانب لمدة قد تصل إلى عام كامل، ليقيموا ويعملوا فيها مع نظرائهم الألمان. وقد يعجب البعض أن جامعة بحثية علمية كهذه سبق أن وجهت الدعوة إلى الشاعر أدونيس وإلى الدكتور الطيب تيزينى، الأستاذ بقسم الفلسفة بجامعة دمشق، كما أنها

(*) نشر مجتزأ من هذا النقد فى صحيفة الأهرام بتاريخ ٦/٦/٢٠٠٠ تحت عنوان: الإطار الاجتماعى للتميز والتفوق البحثى.

استضافت ، من بين من استضافت ، مفكرين وباحثين من العالم الثالث والعالم الأول على حد سواء . بل أن اهتمامها بأفكار العالم الثالث تجب أو تكاد أن تجب تلك السائدة في بلاد الشمال ، التي ألمانيا محض جزء منها . فما يبحثون عنه في تلك الجامعة البحثية هو النظرة النقدية بحكم اختلاف الموقع الثقافى والاجتماعى ، وليس الاتفاق المسبق ، وعيا من القائمين على تلك الجامعة أن البحث العلمى نفسه هو نتاج مجتمعى ثقافى فى المقام الأول مهما بدت رحلته التخصصية بعيدة ومجردة عن تلك الأرضية المجتمعية الثقافية التى خرجت منها . فهم إذن يبحثون عن النقد الشاذ للبحث العلمى صدورا عن الاختلاف الموضوعى ثقافة وبيئة ومجتمعا ونظاما قيميا . وذلك إدراكا منهم لأهمية تجاوز الطريق الواحد إلى اكتشاف الحلول ، وتطوير العلوم .

وقد قرأت فى الصحف أن العالم الصديق الدكتور محمد يسرى ، رئيس أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا (سابقا) . قد شكل أثناء رئاسته للأكاديمية - لجنة من الباحثين فى فلسفة العلم وتاريخه ضم إليها عدداً من المشتغلين والمهتمين بهذا المجال . وكان قد سبق للدكتور يسرى أن طلب من الصديق المشترك الأستاذ السيد ياسين ، فى لقاء علمى بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ، أن يقدم له اقتراحا بإنشاء شعبة لفلسفة العلم واجتماعيته بالأكاديمية إدراكا من الدكتور يسرى ، الذى شرفت بلقائه ومناقشته فى بعض مؤلفاتى التى قرأها بإمعان قبل أن يتولى رئاسة الأكاديمية ، بأهمية هذا الجانب لتنشيط وتطوير البحث العلمى . ولكنى أصارح الدكتور يسرى ، كما

أصارع قارئى العزيز، أنى أخشى أن تتحول أعمال هذه اللجنة إلى مجرد إضافة كمية للجان الأكاديمية.. لماذا؟ للإجابة عن هذا السؤال أعود إلى اقتراح الدكتور زويل المستعار من المجتمعات الغربية المتقدمة، وهو إنشاء مركز للتميز والتفوق البحثى، والدكتور زويل نفسه يعلم أن التميز الحقيقى فى المجتمعات الغربية المتقدمة يرجع إلى ارتفاع مستوى التنظيم الاجتماعى المتميز والدقيق للعمليات الإنتاجية، وبخاصة عمليات إنتاج البحث العلمى، الذى هو جزء يتمخض عن التنظيم السائد للإنتاج والاستهلاك فى المجتمع الذى ينتمى إليه. فالعمل الجماعى، أو روح الفريق team work فى البحث العلمى ليس منفصلا فى منطق تنظيمه عن التنظيم الاجتماعى العام الذى ينصوى فى إطاره. هو مجرد نشاط تخصصى متميز، ولكنه نشاط اجتماعى فى شكل تخصصى. كما أنه، أى هذا النشاط التخصصى المتميز، يحمل سمات التنظيم الاجتماعى العام بكل إيجابياته وسلبياته، مضافا إليها بطبيعة الحال الطرق الإجرائية الخاصة بمجال البحث التخصصى.

أو بعبارة أخرى: البحث العلمى يقوم به أناس لا يمكن أن يخلعوا ثقافتهم الاجتماعية التى نشئوا عليها، ولا ممارساتهم الحياتية اليومية تماما، قبل أن يرتدوا روب البحث العلمى.

وأن التنظيم الاجتماعى لحياتهم خارج قاعة البحث، وما يرتبط به من نظام قيمى متسامح أو متزمت، يلعب دورا مهما فى تحقيق العائد الاجتماعى من إنتاجهم البحثى. فالتميز البحثى، باعتباره تميزا فى

المستوى العام للنظام روح الفريق البحثى، لا يمكن أن يتحقق إلا فى ظل تنظيم اجتماعى علمى أمثل، وإلا فالنتيجة أنه سيدبل ويموت قبل أن ينهض عوده. وهذا يكمن التناقض فى مشروع الدكتور زويل، على الرغم من نية الطيبة. فلا يمكن للبحث العلمى أن يكون القاطرة التى تدفع المجتمع إلى الأمام إنما تدفع حاجات المجتمع، البحث العلمى لإيجاد حلول لمشكلاته، ويقدر ما تتغلغل روح العلم بتساؤلاتها التى لا تنقطع ولا تعرف أو تعترف بحدود أو قيود فى المجتمع، بقدر ما يتوهج البحث العلمى ويتميز، ويقدر ما تعم فائدته ومنجزاته. فثقافة السامبا - مثلاً - فى البرازيل، التى هى مزيج من رقصات المهاجرين أو بالأحرى المهجرين رغما عنهم من أواسط أفريقيا فى سالف القرون، وأولئك الوافدين من شبه الجزيرة الإيبيرية، هى التى ولدت بإيقاعاتها الساخنة تميز البرازيليين فى لعبة كرة القدم، وكذلك البحث العلمى من المجتمع أو بالأحرى العكس.

الكرة إذن فى ملعبنا، ولكننا قد نغجز عن اللعب بها، بله أن نبذل أو نتفوق طالما أننا نفرض قيودا مسبقة على الفكر والاجتهاد. وقد يتصور المرء أن ذلك الأمر يختص بالأدب والفن دون العلم. ولكننا نعلم قصة جاليليو حين اكتشف كروية الأرض فزاره ممثل عن البابا وذكره بأن سلفا له قد توصل إلى اكتشاف مشابه وأحرقته الفاتيكان حيا.

كان ذلك فى العصور الوسطى الأوروبية، حين كان الكهنة يفرض على الناس ريفية حياتهم وفكرهم.

وإذا كان علم الفلك علما تخصصيات لا يجوز لمشتغل بالدين أن يفتى فيه، فكذاك الآداب والفنون. هي تخصصات لا يجوز الإفتاء فيها لغير المتخصصين، أو بمعايير خارجية بالنسبة لها. إنما يحكم عليها بقوانينها الداخلية(*) كما لا يحكم على لغة الحلم بقواعد لغتنا المستخدمة في حياتنا اليومية. وقد يقول قائل: وما العلاقة بين حرية الإبداع الأدبي والفني وحرية البحث العلمي؟ أتصور أنهما جناحان لطائر واحد، فهل يمكن لطائر أن يطير بجناح واحد؟ أو قل لى: لم دعت جامعة برلين البحثية شاعرا كأدونيس؟

العلم والفن لا يفترقان، وكذلك تقدمهما وحريرتهما.

مجدى يوسف

(*) وهو ما لا يعنى دفاعا عن التهافت أو التبعية المتوارية خلف لافتة التجريب بطبيعة الحال. إنما يتوهج اللعب الإبداعى فى الأدب والفن والبحث العلمى كلما كان طليقا فى تناوله لخصوصية موضوعاته لا يخشى كابحا أيا كان.

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٨٧ / ٢٠٠٣

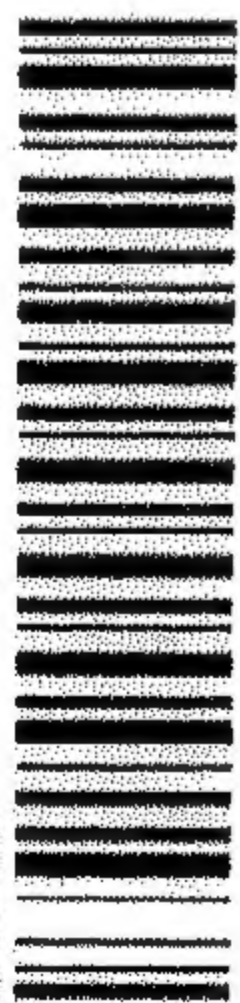
L.S.B.N 977 - 01 -8342 - 3

لقد أدركنا منذ البداية
أن تكوين ثقافة المجتمع
تبدأ بتأصيل عادة
القراءة، وحب المعرفة، وأن
المعرفة وسيلتها الأساسية
هي الكتاب، وأن الحق في
القراءة يماثل تماماً الحق
في التعليم والحق في
الصحة.. بل الحق في
الحياة نفسها.

سوزان مبارك

الثن ١٥٠ قرشاً

Bibliotheca Alexandrina



0422268

